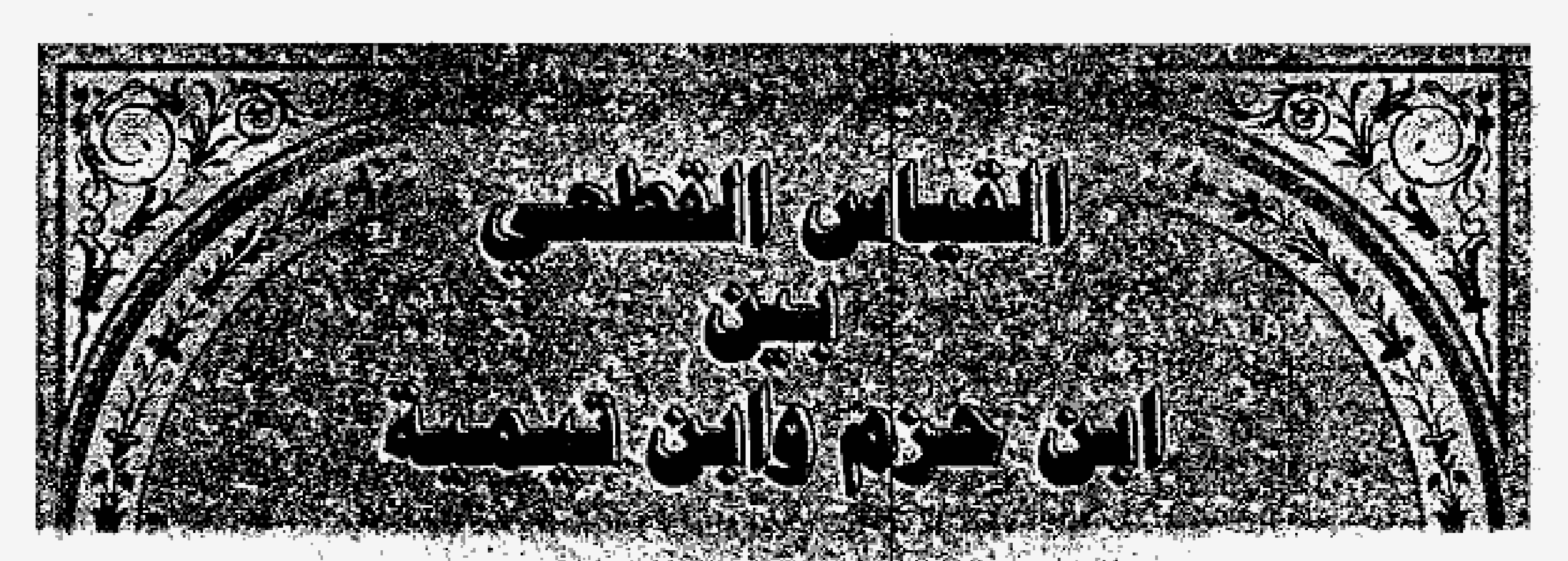


دراسة مقارنة بين القياسين المنطقي والفقهي



نتعرض في هذا البحث إلى الدليل الرابع عند جمهور الأصوليين وهو القياس. وكما لا يخفى على أحد أن دليل القياس في علم أصول الفقه قد صاحبه الكثير من الخلافات والاعتراضات من قبل المحتجين به، أو من المانعين له كدليل، وقد حفلت كتب الأصول ببعض هذه المناقشات والمداخلات، فكان منها ما اعتمد بشكل كبير على منهج القطع والظن الأصولي. وبما أن بعض الأصوليين قد اعتمد القياس المنطقي على أنه الأحكم والأسلم في برهنة الحجة، باعتبار أنه قطعي وأن القياس الفقهي لا يفيد ما يفيده القياس المنطقي من حيث القطعية واليقينية، يرى الباحث من الواجب أن تقوم هذه الدراسة بالتعرُّف على جزئيات هذا القياس، مع بيان أهم الفروق بينه وبين القياس الفقهي.

وستقوم هذه الدراسة بتتبُّع هذه المداخلات والمناقشات، ثم التعرف على مكامن القطع والظن فيها. ويحسن بنا قبل البدء أن نكرر أن مباحث القياس الأصولي عند العلماء واسعة ومتشعبة ومتناثرة في الكثير من المصنفات، وقد أخذ القياس حظه من بعض المعاصرين دراسةً ونقداً،

ودراستنا هذه تختص فقط بالتعريج على أسس القطع والظن في هذا القياس، مع مقارنة له بالقياس المنطقي، لذا نرى من المفيد أن نختصر ونختزل هذه المباحث، بما يوصل ويعين على درك مظانّ القطع والظن في القياس الأصولي. وعليه، سيترك الباحث الكثير من التقسيمات أو الأدلة التي بنيت على غير هذه المظان. وقبل الولولج في صلب الموضوع المراد بحثه نمهد له بأوليات ضرورية تتعين في المبحث الأول.

المبحث الأول: التحديد الأصولي للقياس

١ ـ القياس في اللغة:

يأتي القياس في اللغة على معانٍ، أبرزها: التقدير للشيء بما يماثله أو يأتي بمعنى المساواة له، فقد جاء في لسان العرب قوله: «قيس: قاسَ الشيء يَقيسُه قَيساً وقياساً، واقتاسه وقَيَّسَه: إذا قدَّره على مثاله؛ قال: فهنَّ بالأيدي مُقَيِّساتُهْ مُقَدِّرات ومُخَيِّطاتُهْ، والمِقياس: المِقدار.. والمِقْياس: ما قِيسَ به، والقِيسُ والقاسُ: القَدْر؛ يقال: قِيسُ رُمْحٍ، ويقال: قَايَسْت بين شيئين: إذا قادَرْت بينهما، وقاس الطبيبُ قعْرَ الجراحَة قَيساً»[1]، وهناك عدة معانٍ للقياس، اكتفينا بالأبرز وهو التقدير أو المساواة.

٢ ـ القياس الأصولي في الاصطلاح:

اختلفت عبارات الأصوليين في تعريف القياس «الفقهي الأصولي»، هل هو من أعمال المجتهد المختصة به، أم هو مصدر للحكم بغض النظر عن وجود المجتهد أو عدمه(؟). والراجح ما ذهب إليه الجمهور من الأصوليين،

---

(١) ابن منظور: لسان العرب، (بيروت: دار صادر، ط١، ١٩٩٠م)، ٦/١٨٧، الزركشي، بدر الدين: البحر المحيط في أصول الفقه، تحرير: مجموعة من العلماء، (الكويت: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، ط٢، ١٩٩٢م)، ٥/٦.

من أنه مختص بالمجتهد وفعله وتحقيقه في المسألة.

وهذا ما يمكن فهمه من كلام الشافعي ٢٠٤هـ، عندما تكلم عن نشأة القياس، فقد تعارف على أن الاجتهاد هو «القياس»[(١)]، ومعلوم أن الاجتهاد لا يكون إلا من خلال ركنه الأساسي المتمثل في المجتهد.

فقد فهم الشافعي ـ رحمه الله ـ أن القياس يكون على إحداث الشيء على مثال سابق، أو تشبيه على الأخبار، أو تعقُّله لجهة العلم تعقلاً يمكنه التفريق بين المشتبه من الأخبار[(٢)].

لذا، يمكن القول أن التعريفات المشهورة للقياس التي جمعت أركانه الأصولية، لم تتم في بداية القرون الأولى، بل جاءت متأخرة حتى بدايات القرن الخامس الهجري، وبالتحديد مع الباقلاني ٤٠٣هـ[(٣)]. وقد خضع مصطلح القياس الأصولي لكثير من تعاريف الأصوليين المختلفة، إلا أن أغلبهم لا يخرج عن أركانه المعتمدة، وهي: (الأصل والفرع والعلة والحكم).

فقد عرَّفه الآمدي ٦٣١هـ بأنه: «حمل معلوم على معلوم في إثبات حكم لهما، أو نفيه عنهما بأمر جامع بينهما»، وتابعه ابن بدران فقال: «مساواة فرع الأصل في علة حكمه»[(٤)].

(١) الشافعي، محمد بن إدريس: الرسالة، تحقيق: أحمد شاكر، (القاهرة: دار التراث، ط٢، ١٩٧٩م)، ص٤٧٧.

(٢) الشافعي، الرسالة، ص٥٠٧ ـ ٥١٠.

(٣) الباقلاني، القاضي: التقريب والإرشاد، تحقيق ودراسة: عبدالحميد أبو زنيد، (بيروت: مؤسسة الرسالة، ط١، ١٩٩٣)، ١/٢٢٤.

(٤) الآمدي، سيف الدين: الإحكام في أصول الأحكام، تحقيق: سيد الجميلي، (بيروت: دار الكتاب العربي، ط١)، ابن بدران، الدمشقي: المدخل إلى مذهب الإمام أحمد بن حنبل، تحقيق: عبدالله التركي، (بيروت: مؤسسة الرسالة، ط٢، ١٤٠١هـ)، ص٣٠٠، انظر كذلك الشوكاني، محمد بن علي: إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من=



٣ ـ حجية القياس الأصولي:

يرى الرازي ٦٠٦هـ أن العلماء قد اتفقوا على أن القياس حجة في الأمور الدنيوية، لذا لا تجد خلافاً بين العلماء في هذا الشأن. أما اعتبار القياس في العقليات فقد وقع فيه الخلاف، والأكثر على أنه جائز، خلافاً لأبي بكر الأصفهاني(١).

أما القياس في الشرعيات ـ وهذا موطن البحث ـ فإن الأصل الغالب عند جمهور الأصوليين القول به والعمل بأركانه وشروطه إذا توفرت وصحَّت. ونظراً لتشعُّب الحديث في حجية القياس في الشرعيات، نرى ضرورة تقسيم الأقوال فيها كما يلي:

١ ـ ذهب جمهور الأصوليين من أهل السنة، وكثير من المعتزلة والزيدية إلى أن القياس هو دليل من أدلة الشرع العملية لا الاعتقادية، وأن التعبد به جائز مطلقاً، وواقع بأدلة سمعية دلالتها قطعية. وقد وقع الخلاف عند جمهور الأصوليين في مسألة الأخذ به.

(فمنهم) من أسرف وتوسع به حتى قدَّمه على خبر الواحد، كما هو حال بعض المالكيين كأبي بكر المالكي(٢). وذهب (الأغلب) وجلُّهم من المحققين

= علم الأصول، تحقيق: شعبان إسماعيل، (القاهرة: دار الكتب، ط١، ١٩٩٢)، ١٢٥/٢، الجويني، عبدالملك: البرهان في أصول الفقه، تحقيق: عبدالعظيم الديب، (المنصورة: دار الوفاء، ط٣، ١٩٩٢م)، ٤٨٧/٢.

(١) الزركشي في البحر المحيط ٦٣/٥، ابن حزم، أبو محمد الأندلسي: الإحكام في أصول الأحكام، (القاهرة: دار الحديث، ط١، ١٩٨٤م)، ٥٧٤/٨، الآمدي، الإحكام، ٥/٤، الجويني، البرهان ٤٩٢/٢، الزركشي، البحر المحيط ١٦/٥، الشوكاني، إرشاد الفحول ١٢٩/٢، الأشقر، عمر: نظرات في أصول الفقه، (عمان: دار النفائس، ط١، ١٩٩٩)، ص٨٣. ومع اختلافهم الظاهر، إلا أنهم يتفقون على أن القياس الصادر عن النبي ﷺ حجة، باعتباره سنة وقياساً في آن معاً. انظر: زيدان، صلاح: حجية القياس، (القاهرة: دار الصحوة للنشر، ط١، ١٩٨٧)، ص٤٤.

(٢) ابن حزم، الإحكام ٣٦٩/٧، وهو محمد بن عبدالله بن محمد الأبهري، المولود=



إلى أن القياس لا يستعمل إلا عند الضرورة، فقد نقل الزركشي عن الشافعي قوله: «القياس موضع ضرورة، لأنه لا يحل القياس والخبر موجود، كما يكون التيمم طهارة عند الإعواز من الماء، ولا يكون طهارة إذا وجد الماء»[1].

وقال ابن حجر ٨٥٢هـ: «والحاصل أن المصير إلى الرأي إنما يكون عند فقد النص»[2].

وقال المحقق الحنبلي ابن بدران ١٣٤٦هـ: «كان الإمام أحمد يستعمله للضرورة على ما علمت مما سبق، ففي كتاب الخلال عن أحمد قال: سألت الشافعي عن القياس، فقال: إنما يصار إليه عند الضرورة»[3].

٢ ـ وذهب البعض كالقفال الشاشي[4] من الشافعية، وأبي الحسين البصري من المعتزلة إلى أن العقل قد دل على وجوب التعبُّد بالقياس، وأن الأدلة السمعية وردت مؤكدة لما أثبتته الأدلة العقلية، وفي هذا يقول أبو الحسين البصري أن دلالة الأدلة السمعية ظنية وليست قطعية[5].

٣ ـ وذهب البعض الآخر إلى أن القياس حجة ولكن ليس مطلقاً، إلا في حالتين هما:

= سنة ٢٨٩هـ، شيخ المالكية في العراق، وله تصانيف في شرح مذهب الإمام مالك، توفي سنة ٣٧٥هـ. انظر: الزركلي، خير الدين: الأعلام، (بيروت: دار الملايين، ط٧، ١٣٧٠)، ٢٢٥/٦.

(١) الزركشي، البحر المحيط ٣٣/٥.

(٢) الأشقر، نظرات في أصول الفقه، ص٨٩.

(٣) ابن بدران، المدخل، ص١١٩.

(٤) عالم خراسان: أبو بكر الشاشي الشافعي القفال الكبير، وهو أول من صنف الجدل الحسن من الفقهاء، وله كتاب في الأصول، وله شرح الرسالة، وعنه انتشر فقه الشافعي بما وراء النهر، الذهبي، أبو عبدالله: سير أعلام النبلاء، تحقيق: شعيب الأرناؤوط، ومحمد العرقسوسي، (بيروت: مؤسسة الرسالة، ط٩)، ٢٨٣/١٦.

(٥) البصري، أبو الحسين: شرح العمد، تحقيق ودراسة: عبدالحميد أبو زنيد، (المدينة المنورة: مكتبة العلوم والحكم، ط١، ١٤١٠هـ)، ٢٩٠/١ وما بعدها.





الأولى: إذا نص الشارع على علة الحكم.

والثانية: إذا كان الفرع المقيس أولى بالحكم من الأصل المقيس عليه، كما في قياس الضرب على التأفيف، لإثبات حرمة الضرب بعلة الإيذاء.

٤ ـ وقالت الظاهرية وجمهور الإمامية أن القياس ليس حجة شرعية بالإطلاق.

واشتد النزاع بين النافين والمثبتين في مسمى القياس القطعي الجلي، وهو لبُ القياس الأصولي الظني، وهو الوحيد غالباً من بين القياسات الأصولية المفيدة للقطع، فاختلفت حوله كلمات الأصوليين في توجهين:

فالفريق الأول القائل بالقياس وحجِّيته وهم جماهير العلماء، قالوا أنه قياس تمت أركانه وصحت شروطه.

أما الفريق الثاني وهم النافون له، وعلى رأسهم الظاهرية، قالوا أن المراد هنا استدلال لغوي بحت، لتوفُّر الألفاظ اللغوية، واللغة تتسع لمثل هذا، ولا يصح إطلاق هذا على القياس الأصولي.

ونظراً للحملة القوية التي قادها ابن حزم على مؤيدي القياس الأصولي، وحمله على تفنيد آرائهم وأصولهم، ذهب الكثير من الجمهور إلى الردّ عليه وتفنيد آرائه.

فقد تزعم الجويني ٤٧٨هـ الحملة على الظاهرية، وتكلم فيه متشعباً ومطولاً، حتى بلغ كتاب القياس في كتابه البرهان مساوياً من حيث عدد الصفحات أغلب أبواب الأصول، وقد ابتدأ كتاب القياس بقوله: «القياس مناط الاجتهاد، وأصل الرأي، ومنه يتشعب الفقه وأساليب الشريعة، وهو المفضي إلى الاستقلال بتفاصيل أحكام الوقائع مع انتفاء الغاية والنهاية، فإن نصوص الكتاب والسنة محصورة مقصورة، ومواقع الإجماع معدودة مأثورة،.. والأصل الذي يسترسل على جميع الوقائع القياس، وما يتعلق به من وجوه النظر والاستدلال فهو إذاً أحق الأصول باعتناء الطالب، ومن

عرف مآخذه وتقاسيمه وصحيحه وفاسده وما يصح من الاعتراضات عليها وما يفسد منها وأحاط بمراتبها جلاء وخفاء، وعرف مجاريها ومواقعها فقد احتوى على مجامع الفقه[1].

المبحث الثاني: القياس الأصولي والقطع

أغلب الأصوليين يرون أن القياس الأصولي يفيد الظن الغالب، فقد نقل عن الجويني ٤٧٨هـ وتلميذه الغزالي ٥٠٥هـ القول بأن: «القياس المظنون لا مجال له في القطعيات»[2].

وتبعهم التلمساني المالكي (٧١٠ ـ ٧٧١هـ)[3] بقوله: «ما يطلب فيه القطع، فلا يجوز إثباته بالقياس، لأن القياس لا يفيد القطع»، ومثاله قياس الشافعية في آية البسملة، أنها من القرآن في كل سورة، على سائر آي القرآن، بجامع أنها مكتوبة بخط المصحف[4].

لكن هذا الإطلاق، لم يمنع الأصوليين من تحديد مواطن القطع والظن في القياس الأصولي، إذ يُقسم القياس الأصولي إلى ثلاثة أنواع،

(١) البرهان ٤٨٥/٢، وقد انتقد الظاهرية بشدة عندما قال: «فإن قيل: كيف يكون إجماع القايسين حجة، وقد أنكر القياس طوائف من العلماء، قلنا: الذي ذهب إليه ذوو التحقيق: أنا لا نعدُّ منكري القياس من علماء الأمة وحملة الشريعة، فإنهم مباهتون أولاً على عنادهم فيما ثبت استفاضة وتواتراً، ومن لم يزعه التواتر ولم يحتفل بمخالفته، لم يوثق بقوله ومذهبه». الجويني، البرهان ٥٣٦/٢.

(٢) الغزالي، أبو حامد: المنخول في تعليقات الأصول، تحقيق: محمد هيتو، (دمشق: دار الفكر، ط٢، ١٤٠٠هـ)، ص٣٠٦، قارن مع الزركشي في البحر المحيط ٢٨/٥.

(٣) محمد بن أحمد بن علي الإدريسي الحسني، أبو عبدالله المعروف بالشريف التلمساني، من أعلام المالكية بالمغرب، من قرية تسمى العَلْوين من أعمال تلمسان، من أشهر كتبه مفتاح الوصول. انظر الزركلي، الأعلام ٣٢٧/٥.

(٤) التلمساني، محمد: مفتاح الوصول إلى بناء الفروع على الأصول، تحقيق: عبدالوهاب عبداللطيف، (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٨٣)، ص١٥٤.





باعتبار قطعية أو ظنية العلة[1]:

١ ـ **القياس الأولى ويسمى بالجلي أو القطعي، أو أولى من المنصوص**؛ لأن علة الحكم في المقيس «الفرع» أقوى منها في المقيس عليه «الأصل»، ولذلك يكون حكم الأصل ثابتاً للفرع من باب أولى، ولهذا سُمي قطعياً من هذا الباب. ومن الأمثلة المشهورة التي يذكرها الأصوليون في هذا السياق قوله تعالى: ﴿فَلَا تَقُل لَّهُمَآ أُفٍّ﴾ [الإسراء: ٢٣]، فالأصل حكمه حرمة التأفيف، والعلة الظاهرة في هذا دفع الأذى والضرر عن الوالدين، كما هو في سياق الآية، والفرع يتحقق في كل أذى أشد على الوالدين من التأفيف مثل الشتم أو الضرب.

ولهذا كان الحكم أولى بالفرع منه بالأصل، لقوة العلة الموجودة فيه. لذا أثر عن العلماء قولهم: أن قضاء القاضي ينقض، إذا خالف القياس الجلي المقطوع[2].

وينقسم هذا النوع إلى ثلاثة أقسام[3]:

---

(١) انظر في هذا الصدد: الزركشي في البحر المحيط ٣٦/٥، ٥٠، حسب الله، علي: أصول التشريع الإسلامي، (القاهرة: دار الفكر العربي، ط٦، ١٩٨٢)، ص١٣٣، الزلمي، مصطفى: أصول الفقه الإسلامي في نسيجه الجديد، (صنعاء: مركز عبادي للدراسات والنشر، ط١، ١٩٩٦)، ص١١٥، وقريب من هذا قال الرازي: «ثم لا يخلو كل واحد من هذه الثلاثة، إما أن تكون قطعية أو ظنية أو بعضها قطعي وبعضها ظني، فإن كان الأول كان القياس مقدماً على خبر الواحد لا محالة، لأن هذا القياس يقتضي القطع وخبر الواحد يقتضي الظن، ومقتضى القطع مقدم على مقتضى الظن، وإن كان الثاني كان الخبر لا محالة مقدماً على القياس، لأن الظن كلما كان أقل كان بالاعتبار أولى»، الرازي، فخر الدين: المحصول في علم الأصول، تحقيق: طه العلواني، (بيروت: مؤسسة الرسالة، ط٣، ١٩٩٤م)، ٦٢٠/٤. لذا وصف ابن تيمية إنكار ابن حزم للقياس الجلي أو مفهوم الموافقة بأنه مكابرة، انظر: الشوكاني، إرشاد الفحول، ٥٦/٢.

(٢) الزركشي في البحر المحيط ٩٣/٥، الطوفي، نجم الدين: شرح مختصر الروضة، تحقيق: عبدالله التركي، (بيروت: مؤسسة الرسالة، ط١، ١٩٨٧م)، ٣٢٠/٣.

(٣) الزركشي في البحر المحيط ٣٧/٥، التلمساني، مفتاح الوصول، ص٩٠.



* **ما عرف معناه من ظاهر النص بغير استدلال**، كقوله تعالى: ﴿فَمَن يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ ﴿٧﴾ وَمَن يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَرَهُ ﴿٨﴾﴾ [الزلزلة: ٧، ٨]، فالاستدلال هنا يقع على أنه لا يجوز أن يجازى المؤمن على قليل فعله ولا يكافأ على كبيره، وفي المقابل لا يعاقب العاصي على صغير ذنبه وينسى كبيره.

ومثله، قوله تعالى: ﴿وَمِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ مَنْ إِن تَأْمَنْهُ بِقِنطَارٍ يُؤَدِّهِ إِلَيْكَ وَمِنْهُم مَّنْ إِن تَأْمَنْهُ بِدِينَارٍ لَّا يُؤَدِّهِ إِلَيْكَ إِلَّا مَا دُمْتَ عَلَيْهِ قَائِمًا ..﴾ [آل عمران: ٧٥].

فمن كان يؤدي القنطار إذا اؤتمن عليه، فأداؤه للدينار أولى، والعكس صحيح، ومن التطبيقات الفقهية، ما ذهب إليه الشافعية من أن قاتل النفس عمداً، تلزمه الكفارة؛ لأنها لما وجبت على القاتل الخطأ، فهي في حق قاتل العمد أوجب وأولى.

* **ما عرف معناه من ظاهر النص بغير استدلال**، كالنهي عن التضحية بالعوراء والعمياء والعرجاء، فالعمياء أولى قياساً من العرجاء، والقطعاء على العرجاء لأن نقصها أكثر وأوضح، لذا فلا يجوز ورود التعبد بخلافه أصلاً.

* **ما عرف معناه من ظاهر النص باستدلال ظاهر**، كقياس عقد النكاح على البيع في حرمته يوم الجمعة.

٢ ـ **قياس المساواة**، وهو أن تكون العلة المتوافرة بين الأصل والفرع متساوية في كليهما بنفس القدر، ومثاله قياس الخالة على الخال في الميراث، لقوله ﷺ: «**الخال وارث من لا وارث له**»(١)، فسبب الميراث

(١) البيهقي، أبو بكر: سنن البيهقي الكبرى، تحقيق: محمد عبدالقادر، (مكة المكرمة: مكتبة دار الباز، ١٤١٤هـ)، باب من قال بتوريث ذوي الأرحام، ٢١٥/٦، الترمذي، محمد بن عيسى: الجامع الصحيح، تحقيق: أحمد شاكر وآخرون، (بيروت: دار إحياء التراث العربي، ط.ت.)، باب ما جاء في ميراث الخال، ٤٢١/٤.



القرابة، والعلة في ذلك حماية مصلحتهما وحقهما في تركة المتوفى.

٣ ـ **القياس الأدنى**، وهو خلاف النوع الأولى، لاعتبار أن العلة في الأصل أقوى منها في الفرع، مثال ذلك ما جاء عند الأحناف قولهم بصحة تزويج البنت البالغة العاقلة لنفسها، بدون إذن وليها، قياساً على صحة تصرُّفها بأمورها المالية، وقد انتقد هذا القياس من الجمهور، لاعتبار أنه قياس مع الفارق.

وهذا أحكم توجيه أصولي في حق قطعية أو ظنية القياس الأصولي، وخصوصاً إذا عرفنا أن القياس الأصولي قائم على العلة وجوداً وتحققاً في الأصل أو الفرع.

لذا، فلا يصح أن نصف القياس الأصولي بإطلاق أنه ظني أو قطعي، بل الأحرى أن نعتبر أن بعضه قطعي والآخر ظني، اعتماداً على مادته القياسية، وهذا ما سنراه من تحقيق ابن تيمية لاحقاً.

المبحث الثالث: القياس المنطقي

يعتبر القياس عند المناطقة أحد أنواع الحجج العقلية، وهي إضافة إلى القياس، الاستقراء والتمثيل[1].

---

(١) والاستقراء عملية فكرية وحسية معاً، تنبع من تتبع الجزئيات كلها أو بعضها للوصول إلى حكم عام يشملها، وهو ينقسم إلى:

١ ـ تام ليشمل جميع الجزئيات، ويكون حكمه مفيداً للقطع.

٢ ـ ناقص، وهو تتبع لأغلب الجزئيات، لا لجميعها، والراجح عند الجمهور أنه يفيد الظن لا القطع. أما التمثيل فهو مشابهة جزئي لآخر في حكم للمشابهة الواقعة بينهما، وهو عند البعض يقارب معنى القياس الأصولي. إلا أنه عند التحقيق لا يماثله. انظر: الميداني، عبدالرحمن حبنكة: ضوابط المعرفة وأصول الاستدلال والمناظرة، (دمشق: دار القلم، ط٤، ١٩٩٣م)، ص١٩٠.



وتمثل هذه الحجج ما يسمى عند أرسطو[1] بمناهج الاستدلال العقلي، وهي التي دخلت البلاد الإسلامية مبكراً، وقد جوبهت بالرفض والاستنكار من قبل العلماء، باعتبار أنها قائمة على أصول وخصائص اللغة والتراث اليوناني، وهي بعيدة كل البعد عن المنهج الإسلامي الصافي وعن لغته القويمة، لذا قال إمام الأصول الشافعي: «ما جهل الناس ولا اختلفوا إلا لتركهم لسان العرب، وميلهم إلى لسان أرسطوطاليس»[2].

ولقد ظل هذا المنهج السلفي الذي شيَّده الكثير من علماء السلف ضد هذا المنهج الدخيل على التراث الإسلامي حتى أواسط القرن الخامس الهجري، وبالتحديد عندما أعلن الغزالي (٤٥٠ ـ ٥٠٥هـ) اعتماده على المنطق اليوناني في أصول الفقه، بل ذهب إلى القول أن علوم المنطق هي مقدمة لكل العلوم، «ومن لا يحيط بها فلا ثقة له بعلومه أصلاً»[3]. وعلى هذا الأساس اعتمد متكلِّمو الأصوليين فيما بعد هذا النهج، وساروا عليه في مؤلفاتهم الأصولية والكلامية، إلا أن هذا النهج لم يرق للكثير من العلماء وعلى الأخص علماء الحديث مثل ابن الصلاح ٦٤٣هـ وابن تيمية ٧٢٨هـ الذين سفَّهوا وجهَّلوا من اعتمد هذا النهج في الدراسات الشرعية.

وخصوصاً أن الأخير قد قام بدراسة المنطق دراسة موسعة ناقداً له، ومؤثراً المنهج العقلي الإسلامي عليه.

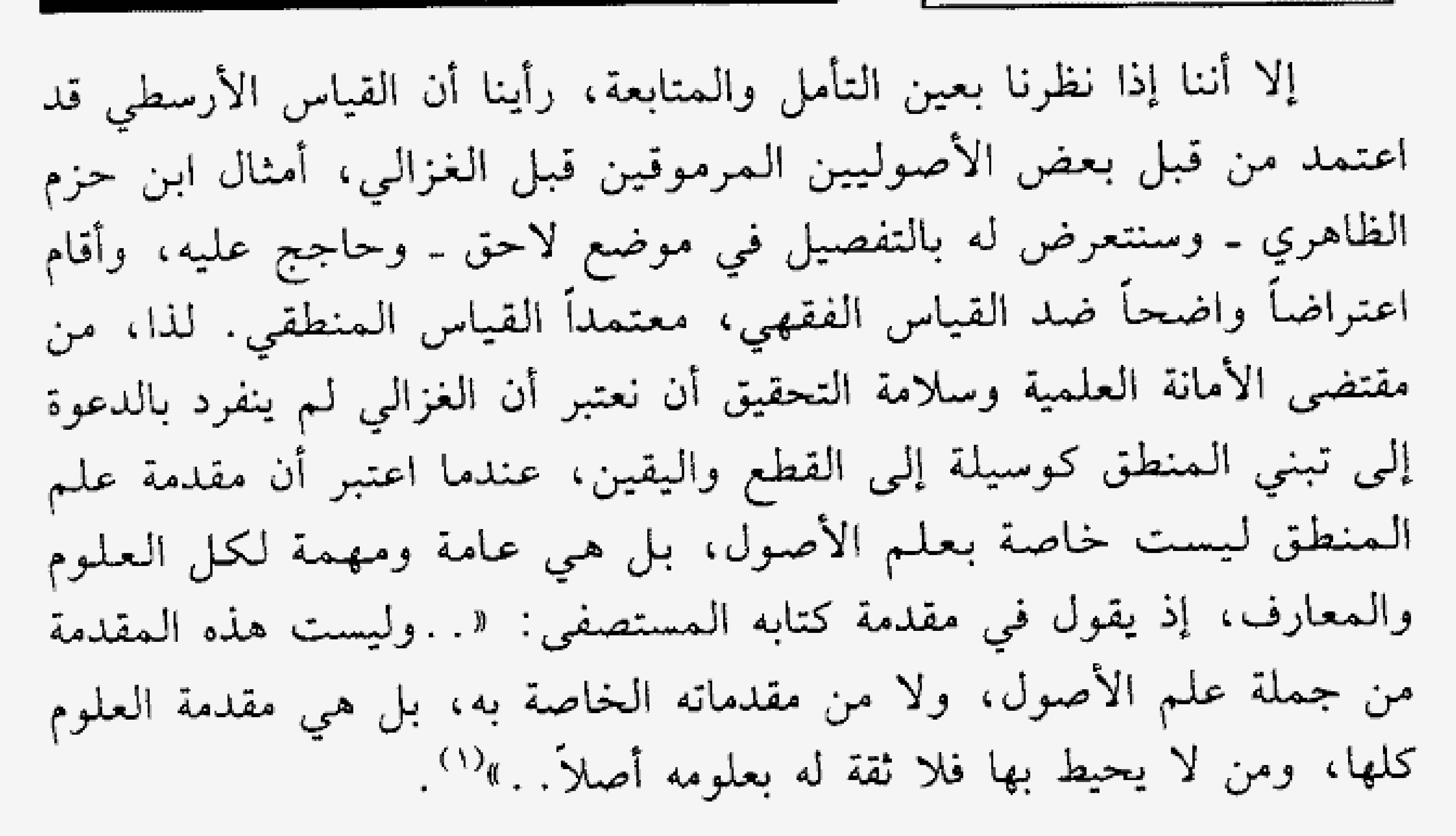
---

(١) أرسطو: فيلسوف وعالم، ومؤسس علم المنطق، ولد في ستاجيرا في تراقيه عام ٣٨٤ قبل الميلاد، وتربى في أثينا بمدرسة أفلاطون، ثم أسس مدرسته الخاصة، توفي عام ٣٢٢ قبل الميلاد، انظر: يودين، روزنتال: الموسوعة الفلسفية، ترجمة: سمير كرم، (بيروت: دار الطليعة للطباعة والنشر، ط٦، ١٩٧٨م)، ص١٩.

(٢) السيوطي، جلال الدين: صون المنطق والكلام عن فن المنطق والكلام، تعليق: علي سامي النشار، (مكة المكرمة: مطبعة الباز، ط.ت.)، ص١٥.

(٣) الغزالي، أبو حامد: المستصفى من علم الأصول، تحقيق وتعليق: محمد الأشقر، (بيروت: مؤسسة الرسالة، ط١، ١٩٩٧)، ١٩/١.





إلا أننا إذا نظرنا بعين التأمل والمتابعة، رأينا أن القياس الأرسطي قد اعتمد من قبل بعض الأصوليين المرموقين قبل الغزالي، أمثال ابن حزم الظاهري ـ وسنتعرض له بالتفصيل في موضع لاحق ـ وحاجج عليه، وأقام اعتراضاً واضحاً ضد القياس الفقهي، معتمداً القياس المنطقي. لذا، من مقتضى الأمانة العلمية وسلامة التحقيق أن نعتبر أن الغزالي لم ينفرد بالدعوة إلى تبني المنطق كوسيلة إلى القطع واليقين، عندما اعتبر أن مقدمة علم المنطق ليست خاصة بعلم الأصول، بل هي عامة ومهمة لكل العلوم والمعارف، إذ يقول في مقدمة كتابه المستصفى: «..وليست هذه المقدمة من جملة علم الأصول، ولا من مقدماته الخاصة به، بل هي مقدمة العلوم كلها، ومن لا يحيط بها فلا ثقة له بعلومه أصلاً..»[١].

تعريفه وأقسامه:

قبل البدء بالتعريف لهذا النوع من القياس، نرى أن هناك خلافاً واضحاً بين العلماء المحققين في إطلاق مسمى القياس على هذا النوع من القياس، ففي حين أن القياس الأصولي هو استدلال بحكم شيء على شيء من غير أن يكون أحدهما أعمَّ من الآخر، ويسمى هذا عند المناطقة بقياس التمثيل، نرى أن القياس المنطقي هو الاستدلال بحكم العام على حكم الخاص، ويرجع إلى المقدمات والنتائج، كما أنهم يخصون اسم الاستقراء بحكم الجزئي على الكلي.

وكما يقول الغزالي: إن تسمية المنطقيين الاستدلال بالقياس ظلم على الاسم، وخطأ في الوضع، لأن القياس يستدعي مُقاساً ومُقاساً عليه. أما المنطقيون فيرون القياس في نحو كل مسكر خمر وكل خمر حرام = كل مسكر حرام[٢].

---

(١) المستصفى، الجزء الأول، مقدمة الكتاب.

(٢) الزركشي في البحر المحيط ١٠/٥، الأشقر، نظرات في أصول الفقه، ص٧٩.

يمكن القول أن القياس المنطقي هو: «قول مؤلف من قضايا إذا سلمت لزم عنها قول آخر»[١].

وقد مُثل له بقولهم بأن: العالَم متغير، وكل متغير حادث، وعليه يكون الحاصل أن العالم حادث، وهي القاعدة المنطقية المعروفة[٢].

(أ) = (ب)، (ب) = (ج)، بعد حذف المشترك بينهما وهو (ب)، يؤدي إلى أن: (أ) = (ج).

وينقسم القياس المنطقي إلى قسمين[٣]:

الأول: باعتبار المادة، ويراد بها مادة القياس وهي القضايا التي يتكون

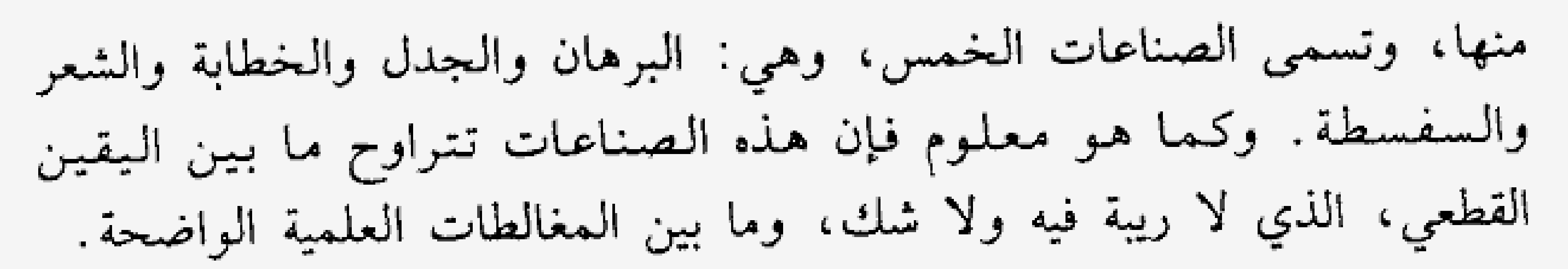
---

(١) الجرجاني، علي: التعريفات، تحقيق: إبراهيم الأبياري، (القاهرة: دار التراث، ط.ت.)، ص٢٣٢.

(٢) ينتقد ابن تيمية هذا التعريف للقياس المنطقي، ويرى أن قصره على مقدمتين لا يصح، وهو إطلاق غير مبني على دليل، يقول في هذا الصدد: «وإذا كانوا قد جعلوا القياس مؤلفاً من أقوال وهي القضايا، لم يجب أن يراد بذلك قولان فقط، لأن لفظ الجمع إما أن يكون متناولاً لاثنين فصاعداً، كقوله: ﴿فَإِن كَانَ لَهُۥٓ إِخْوَةٌ فَلِأُمِّهِ ٱلسُّدُسُ﴾ [النساء: ١١]، وإما أن يراد به الثلاثة فصاعداً، وهو الأصل عند الجمهور، ولكن قد يراد به جنس العدد فيتناول الاثنين فصاعداً، ولا يكون الجمع مختصاً باثنين، فإذا قالوا: هو مؤلف من أقوال إن أرادوا جنس العدد، كان المعنى من اثنين فصاعداً، فيجوز أن يكون مؤلفاً من ثلاث مقدمات وأربع مقدمات فلا يختص بالاثنين، وإن أرادوا الجمع الحقيقي لم يكن مؤلفاً إلا من ثلاثة». وبعد هذا الرد، يرى أن قصر لفظ القياس على المعنى اللغوي وهو التقدير أصح وأحكم، وهكذا يمكن أن يشمل القياس أكثر من مقدمة، وقد تابع ابن تيمية في هذا الكثير من الفلاسفة الغربيين أمثال برادلي وفيري جوزيف H.W.Joseph الذي يرى أن تعريف القياس المنطقي أوسع من تطبيقه، أو بعبارة أخرى أن أرسطو لم يلتزم عملياً بما عرف به القياس نظرياً، انظر: ابن تيمية: الرد على المنطقيين، (بيروت: دار المعرفة، ط.ت.)، ص١١٠، ١٦٨، ١٧٠، إسلام، عزمي: دراسات في المنطق، (الكويت، منشورات جامعة الكويت، ١٩٨٥)، ص٣٥.

(٣) انظر في هذا: الميداني، ضوابط المعرفة، ص٢٩٧.





منها، وتسمى الصناعات الخمس، وهي: البرهان والجدل والخطابة والشعر والسفسطة. وكما هو معلوم فإن هذه الصناعات تتراوح ما بين اليقين القطعي، الذي لا ريبة فيه ولا شك، وما بين المغالطات العلمية الواضحة.

فالذي يفيد القطع واليقين في القياس المنطقي هو ما يسمى بـ «البرهان»، والذي يعتمد على مقدمات قطعية واضحة، كالبديهيات والحسِّيات، وينتج عنه نتائج قطعية يقينية صحيحة، وعلى هذا الأساس يكون البرهان هو: القطعي اليقيني عند المناطقة في قولهم الموسوم بـ «القياس المنطقي»، وإذا أطلق القياس المنطقي الذي يفيد القطع، فالمراد به البرهان ليس إلا، ومن هنا يمكننا فهم كثرة إطلاق مصطلح البرهان عند ابن حزم الظاهري، وهو في معرض اعتماده على القياس المنطقي.

وعلى هذا درج المتأخرون من الأصوليين، على تعريف البرهان بأنه القياس القطعي، إذ يقول ابن قدامة في حق القياس المنطقي عند تعريفه البرهان أنه: «مقدمتان يتولد منهما نتيجة، ولا يسمى برهاناً إلا إذا كانت المقدمتان قطعية، فإن كانت مظنونة سميت قياساً فقهياً، وإن كانت مسلَّمة سميت قياساً جدلياً»[1].

أما الجدل فهو: الذي يتكون من مقدمات مشهورة أو مقاربة من اليقين، وتكون ملزمة للخصم نظراً لقوَّتها القريبة من القطع، لذا كانت صناعة الجدل لإلزام الخصم، ويأتي بعد هذه المرتبة الخطابة، وهي في الأغلب الأعم تقارب الظن الغالب ـ في أصولنا الفقهية ـ وتعني أنها مقبولة، مع توافر نقيضها لدى المخاطب، وهذا ما يسمى بالقياس الخطابي، لذا كان غرضها الترغيب والترهيب.

ويأتي بعد هذه المرتبة القياس الشعري، وهو يتضمن تشبيهاً وتخيلاً

---

(١) ابن قدامة: روضة الناظر وجنة المناظر، راجعه: سيد الدين الكاتب، (بيروت: دار الكتاب العربي، ط١، ١٩٨١م)، ص٢٢.



وتمثيلاً وغيرها من الأغراض التي تؤثر في النفس، إلا أنها لا تخلو من مقدمات مغلوطة أو كاذبة، حسب ما يراد من المخاطب. وبعد هذه المراتب تقع مرتبة السفسطة، وهي تنسب إلى جماعة من الفلاسفة ظهروا حاملين الحجة على المغالطة الواضحة.

الثاني: باعتبار صورته، يقسم القياس المنطقي ـ وخصوصاً البرهاني منه باعتبار أنه يفيد القطع من بين الأنواع الأخرى ـ إلى مقدمتين فأكثر، مع حذف أحدهما للعلم بالحاصل، وتسمى المقدمة عند أهل المنطق بالقضية، وتشمل موضوعاً ومحمولاً، كما هو الحال في علم النحو من حال المبتدأ والخبر، أو في علم الفقه من حكم ومحكوم عليه.

ويقسم القياس باعتبار الصورة إلى:

أ ـ قياس اقتراني، وهو الذي يدل على النتيجة بدون أداة استثناء، مع اقتران لجميع أجزائه، وهو في بعض المصنفات يسمى القياس الشمولي، باعتبار شموله على مادة النتيجة دون صورتها، وهو يتركب من مقدمتين، في كل مقدمة موضع ومحمول، فتلك أربعة أشياء، إلا أن واحداً منها يتكرر في المقدمتين، فتبقى ثلاثة أشياء يسميها أهل المنطق حدوداً، وهي الحد الأوسط والحد الأكبر والحد الأصغر[1].

ومثاله عند أهل المنطق أن لا يصرح به في مقدمتيه بالنتيجة ولا بنقيضها، مثل قولهم المشهور: العالم متغير، وكل متغير حادث = فالعالم حادث. أما المثال الأصولي في هذا، فهو قولهم: كل مسكر حرام وكل نبيذ مسكر فالنبيذ إذاً حرام، فـ «كل مسكر حرام» هي المقدمة الكبرى، وقوله: «كل نبيذ مسكر» هي المقدمة الصغرى، والنتيجة تكون أن «النبيذ

---

(١) وعند الغزالي يسميه بميزان التعادل، المستصفى ٩١/١، انظر كذلك كتابه: معيار العلم في فن المنطق، (بيروت: دار الأندلس، ط.ت.)، ص٨٧، السيوطي، صون المنطق، ص٢٥٩.





الحرام»، أما الحد الأوسط وهو العلة فكانت في الإسكار.

ب - **القياس الاستثنائي**، وهو خلاف تعريف الأول، وهو ما صرح في مقدمتيه بالنتيجة أو بنقيضها، مثل: إن كان زيد عالماً فوجب احترامه، لكنه عالم = فزيد واجب احترامه. ويتنوع إلى «قياس شرطي متصل»، أو كما يسميه الغزالي بالتلازم، وهو أن يتكون من مقدمتين مرتبطتين بالصيغة الشرطية، مثل قولهم: إن كانت الشمس طالعة فالنهار موجود، لكن الشمس طالعة فالنهار موجود.

أما النوع الثاني فهو: «القياس الاستثنائي المنفصل»، وهو يقابل مفهوم السبر والتقسيم الأصولي المعروف، وهو الذي يسميه الغزالي بالتعاند، نظراً لاستعمال حرف «إما» مثل قولهم: «العدد إما زوج وإما فرد ولكنه زوج فليس بفرد»[1].

بعدما تعرفنا ولو بصورة موجزة على أهم ملامح القياس المنطقي، نتعرف الآن على مواقف العلماء تجاهه، وحسب ما تبدو لنا، وجدنا أنهم ينقسمون تجاهه إلى:

١ - مؤيِّد وبشدة في اعتماد القياس المنطقي في الأحكام الشرعية، باعتبار أنه وسيلة عقلية توصل إلى نتائج قطعية برهانية، ولعل ابن حزم الظاهري ٤٥٦هـ يمثل هذا التوجه. وخصوصاً إذا تعرفنا على كتابه التقريب لحد المنطق في هذا السياق.

٢ - مؤيِّد ولكن بتحفظ، ويمثل هذا التوجه الغزالي ٥٠٥هـ، فهو بالرغم من نسبة الدعوة إليه في تبني المنطق، وقوله بأنه لا ثقة بمن لا منطق لديه، ثم تعرُّضه إلى نقد واسع من قبل علماء الحديث، واعتباره هو أول من دعا إلى هذا، نرى أنه يختلف اختلافاً كلياً عن ابن حزم الظاهري في الأخذ بالقياس المنطقي.

(١) انظر الغزالي في: معيار العلم، ص٨٥، المستصفى ٩٢/١.

فقد درس الغزالي الفلسفة والمنطق ككل في محاولة لنقض ما يخالف أصول الشريعة منه، وقد كفّر الغزالي الفلاسفة والمناطقة القائلين بقدم العالم ونفي المعاد، إلا أنه سرعان ما تقبّل قياسهم المنطقي بحجة أنه موصل إلى نتائج قطعية لا ريبة فيها، ولعل المستصفى وهو آخر كتبه الأصولية تأليفاً يعضد هذا الكلام.

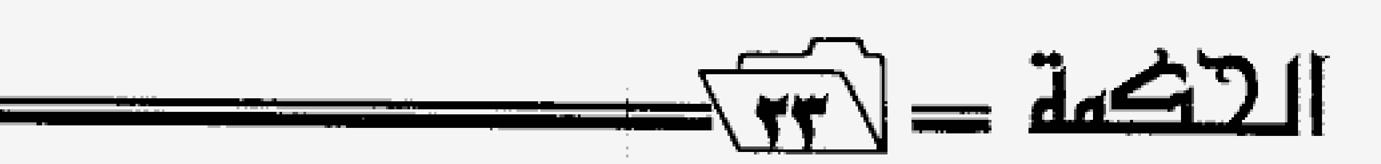
وهنا يجد الباحث نفسه متعجباً ومستغرباً من بعض المتقدمين المنتقدين للإمام الغزالي ٥٠٥هـ كأول داعٍ للمنطق الأرسطي، وأول أصولي أدخل مباحث المنطق في علم الأصول، ففي المقابل نجد التغافل التام والتهميش الكامل لمنهج ابن حزم الظاهري ٤٥٦هـ في تبنّيه القياس المنطقي، علماً أنه قد سبق الغزالي في هذا المضمار بحوالي نصف قرن، بل قد تعالت صرخاته في نقد القياس الأصولي والقول بالقياس المنطقي صراحةً، والهجوم على مؤيدي القياس الأصولي إلى حد اعتبار القياس الأصولي من دين إبليس. ولا أجد سبباً واضحاً في هذا، إلا أن أقول لعل:

* مؤلفات ابن حزم الظاهري لم تدرس دراسةً موسعةً كما درست مؤلفات وكتب الغزالي الذي اشتهر في أيامه، وذلك بحكم البعد الجغرافي ما بين المشرق والمغرب الإسلامي.

* عدم اشتغال الغزالي في الحديث وعلومه كابن حزم، وتفرده بمنهج كلامي أشعري واضح مخالف لمنهج المحدثين قد عرضه لهذا.

٣ ـ رافض، لكن مع النقد والدراسة، وقد تمثل هذا علمياً بابن تيمية ٧٢٨هـ، الذي قام بدراسة المنطق وعلومه دراسةً موسعةً، ثم نقده نقداً شاملاً في كتابيه: «الرد على المنطقيين»، و«نقض المنطق»، ثم تابعه بعض العلماء كابن القيم ٧٥٢هـ، والسيوطي ٩١١هـ في هذا.

وقد بلغت الموضوعية عند ابن تيمية في نقده للمنطق، إلى درجة أنه جاراهم على أقوالهم وكلماتهم، فما أبقى لهم الكثير من المسلّمات





والبديهيات، ثم توصل إلى أن الأساليب العقلية المستخدمة في الكتاب والسنة تفوقهما دقةً وعلميةً.

٤ ـ رافض، مع الإحجام والتكفير، وقد مثَّل هذا التوجه الجيل الأول من العلماء والأئمة كالشافعي الذي رد المنطق باعتباره مخالفاً لقوانين اللسان العربي، فقال: «ما جهل الناس ولا اختلفوا إلا لتركهم لسان العرب، وميلهم إلى لسان أرسطوطاليس»[1]. وأن الصحابة لم يشتغلوا به ولا بفنونه. وكذلك مال علماء الحديث المتأخرين مثل المحدث ابن الصلاح ٦٤٣هـ إلى هذا، معتبرين أن المنطق مدخل للفلسفة، وبما أن الفلسفة شر، فإن مدخل الشر شر، حتى قيل: مَنْ تمنطقَ فقد تزندَقَ.

المبحث الرابع: نماذج أصولية في تحرِّي القياس القطعي

بعدما تعرفنا على المواقف المبدئية للعلماء من المنطق وعلى الأخص القياس المنطقي، نقف الآن لنفصِّل في ذلك تفصيل من يريد درك مسالك القطع ونبذ دروب الظن. وسنقتصر على أهم معلمين في هذا، الأول مؤيد للقياس المنطقي بحجة القطع، والثاني رافض له بحجة ظنيته وأن القطع يتوفر به وبغيره، أي سنتعرض لعالمين بارزين في هذا: ابن حزم الظاهري وابن تيمية الحراني.

أولاً: ابن حزم الظاهري والقياس الأصولي:

يعتبر ابن حزم الظاهري (٣٨٤ ـ ٤٥٦هـ) من أبرز الأصوليين النافين للقياس، وقد عقد في كتابه الإحكام في أصول الأحكام باباً خاصاً في هذا، وقد طبق هذا تطبيقاً فقهياً في كتابه الضخم المحلَّى. وإن كان ابن حزم «لا يرفض الاجتهاد بالرأي، لكنه يرفض رفعه من الناحية

(١) السيوطي، صون المنطق والكلام عن فن المنطق والكلام، ص١٥.

الإبستملوجية[1]، كمدرك علم، إلى مستوى يقين النصوص»[2]، إلا أننا نجد منه ـ رحمه الله ـ مواضع بحاجة إلى توضيح وتبيين وتعليق، إذ يعتبر ابن حزم من أشد الدعاة إلى فصل القطع عن الظنيات والفرعيات، وخصوصاً في الأصول الدينية والقواعد الكلية.

لذا تراه قد سلك المنهج العقلي المنطقي في الوصول إلى مبتغاه اليقيني، وتحرير منهجه الأصولي، وقد اعتمد على الأسس المنطقية في هذا، يقول مذكراً بأهمية المنطق: «فإن من جهله ـ أي المنطق ـ خفي عليه بناء كلام الله عز وجل مع كلام نبيه ﷺ»[3]. وفي هذا تنويه على أن ابن حزم ٤٥٦هـ قد سبق الغزالي ٥٠٥هـ في التذكير بأهمية المنطق وقوانينه في دعم منهج القطع والظن في أصول الفقه، باعتبار أنه قائم على أصول عقلية صرفة، تتفق لتشمل المسلمين كما تشمل غيرهم من البشر، وخصوصاً اليونان واضعي المنطق، وهذا ما نجده لاحقاً عند الغزالي في بداية المستصفى، الذي كتبه في آخر مصنفاته الأصولية، وفي هذا أيضاً تذكير بأن المنهج الذي ارتآه ابن حزم في أصوله، يخالف أصول المنهج الحنبلي أو عموم المحدِّثين الذين رفضوا المنطق، وجعلوه من البدع المستحدثة، وعلى حد قول ابن تيمية في هذا فإن المنطق اليوناني لا يحتاج إليه الذكي ولا ينتفع به البليد.

وليس هذا خاصاً في كتاب القياس الذي نفاه، وإنما هو منهج قائم

(١) إبستمولوجيا Epistemology، تطلق على نظرية المعرفة بوجه عام، وهي أحد فروع الفلسفة الذي يبحث في أصل المعرفة وتكوينها، ومناهجها وصحتها. انظر: مجمع اللغة العربية، المعجم الفلسفي، (القاهرة: الهيئة العامة لشؤون المطابع، ١٩٧٩)، ص١.

(٢) سالم يفوت: ابن حزم والفكر الفلسفي بالمغرب والأندلس، (المغرب: المركز الثقافي العربي، ط١، ١٩٨٦)، ص١٣٩.

(٣) سالم يفوت، ابن حزم، ص٢٠٥.





في كل كتاباته الأصولية والفقهية. ونريد هنا أن نسترعي انتباه إمامنا حول بعض هذه المواضع علّ وعسى أن توصلنا إلى مرادنا في درك مرتبة القطع.

١ ـ ابن حزم ورفضه للقياس الفقهي الأصولي:

لقد اشتهر عن ابن حزم الظاهري قوله بنفي القياس، وقد تسابق الكثير قديماً وحديثاً في الرد عليه وتفنيد أقواله وأدلته في هذا. إلا أن الذي يُدمي القلب ويزيد من أساه هو أن الكثير منهم قد رفض هذا الطرح الجزئي من ابن حزم ولم تستكمل رؤيته للمنهج الكلّي الذي ارتضاه ابن حزم في حياته العلمية.

فقد اعتمد ابن حزم منهج القطع والظن في تتبع قواطع الأدلة والأحكام، مع غربلة الظنون والفرعيات، وإخراجها من دائرة الحلال والحرام. ومن خلال ملاحظة بعض المناقشات والردود ـ وخصوصاً من المعاصرين ـ على ابن حزم في دليل القياس تبرز هنا هذه الرؤية الكاملة للمنهج الذي ارتضاه ابن حزم في أصوله، فلم يُرد على المنهج بقدر ما حُوربت الفرعيات والجزئيات فيه.

فمثلاً نرى بعض المعاصرين عندما يحاول مناقشة وتفنيد رأي ابن حزم للقياس، يربطه غالباً بمسلك التعليل ومشتقاته، وهذا صحيح في بعض ما ذهبوا إليه، إلا أن هناك غياباً واضحاً للمنهج الحزمي في هذا، فقد خطّ لنفسه تتبع مدارك اليقين ونبذ مسالك الظن، والقياس عنده من باب الظنون[1].

(١) انظر مثلاً ليس من باب الحصر محمد أبو زهرة: ابن حزم حياته وعصره ـ آراؤه وفقهه، (القاهرة: دار الفكر العربي، ط.ت.)، ص(٤٣٥ ـ ٤٥٣)، ثم الريسوني في نظرية المقاصد عند الشاطبي، حيث جعل التعليل هو المشكل الوحيد بين الجمهور وابن حزم الظاهري. الريسوني، أحمد: نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي، (واشنطن: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط٤، ١٩٩٥م). ص(٢٣٨ ـ ٢٥٥).

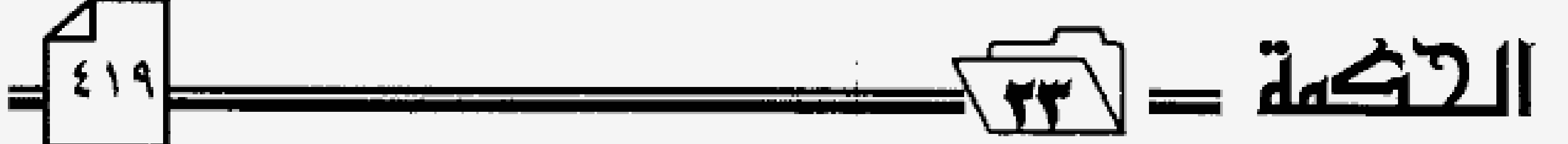
ولأن التعليل يقوم أصالةً على البحث والتنقيب عن العلل في الفروع الفقهية، فهذا يستدعي إعمال العقل وفرض الشكوك في تحقيق العلة في هذه الفروع، وفكرة ابن حزم تنصبُّ على أن القطعيات ـ وخصوصاً إذا كانت نصوصاً ـ لا تسمح بحال من الأحوال بفرض أسوار الظنون أو الشكوك حولها، لأن التعليل ليس أداة قطعية أو يقينية أجازها الشارع.

فقد كان همّ ابن حزم ومسعاه ينصبُّ على: «إقامة علوم الشرع ومن بينها الفقه وأصوله، على القطع بدل الظن، وعلى اليقين بدل التخمين، وضبط القواعد المتبعة في العلوم الدينية العربية الإسلامية، وهو مقصد لا يتحقق إلا بالاستعانة بالمعقول، ممثلاً في علوم الأوائل ومن بينها المنطق، من حيث هو أداة ضابطة للتفكير، تضفي عليه الصرامة والدقة الضروريتين للحفاظ على هوية الشرع وعلى كماله، وحمايته من خطر الإضافات والزيادات، لا في المستوى الشرعي فحسب، بل حتى في المستوى العقدي، حيث خطر التأويلات وتهديدها، ممثلاً في الغنوص[1] بشتى أشكاله وصوره، مما يتطلب دعم العقيدة بالمعقول، مجسّماً في علم أرسطو وفلسفته»[2].

يعتبر ابن حزم من الرافضين للقياس الفقهي، معتبراً إياه من الظنون، وما كان كذلك فهو من الباطل، والباطل مردود في شرعنا باعتباره لا يفيد الحق، فـ «القول بالظن وأخبر أنه خلاف الحق، وأنه أكذب الحديث. فوجب القطع على كذب الظن في الدين كله، وهذا أيضاً برهان واضح في إبطال القول بالقياس والتعليل والاستحسان،.. وفي جملة القول بكل ذلك،

(١) الغنوص Gnosis، في أساسه معرفة أشياء دينية تسمو على مستوى عامة المؤمنين، أو على مستوى العقيدة الرسمية، ثم تحول الغنوص إلى المعتقدات السرية والخفية، بل الملحدة أحياناً، وهو مذهب تلفيقي يجمع بين الفلسفة والدين، ويقوم بمزج المعارف الإنسانية بعضها ببعض. المعجم الفلسفي، ص١٣٣.

(٢) سالم يفوت، ابن حزم، ص٤٣٨.





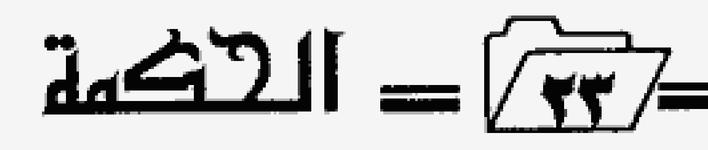
لأن القول بكل ذلك ظن من قائله بلا شك، وبالله تعالى التوفيق»[1].

ويقول في موضع آخر: «وأيضاً فإنهم يتركون في أكثر أقوالهم ظاهر القرآن بخبر الواحد، ثم يتركون خبر الواحد للقياس، فقد حصل من كلامهم وعملهم أنهم غلّبوا القياس على الحديث، فقد صار القياس على هذا أقوى من القرآن، ولا قياس البتة إلا على قرآن أو حديث، وهذا كله تخليط وسخنة عين، وغباوة جهل، وإقدام واستحلال لما لا يحل ولا يخفى على ذي بصر، وبالله تعالى التوفيق... القياس الذي هو عندهم أقوى من يقين.. فقد صار الظن أقوى من اليقين، وفي هذا عجب عجيب، ونعوذ بالله من الخذلان، وأما الحقيقة فإن الظن باطل بنص حكم النبي ﷺ بأنه أكذب الحديث، وبنص قول الله تعالى: ﴿وَمَا لَهُم بِهِۦ مِنْ عِلْمٍ إِن يَتَّبِعُونَ إِلَّا ٱلظَّنَّ وَإِنَّ ٱلظَّنَّ لَا يُغْنِى مِنَ ٱلْحَقِّ شَيْـًٔا ﴿٢٨﴾﴾ [النجم: ٢٨]، فالظن بنص القرآن ليس حقاً، فإذا ليس حقاً فهو باطل، فإذا كان الظن الذي هو الباطل أقوى من القياس، فالقياس بحكمهم أبطل من كل باطل»[2].

ويرى كذلك أن القياس الفقهي قائم على استقراء ناقص مذموم، لا يفيد القطع ولا اليقين، بل إفادته تكون ظنية دائماً، إذاً فـ «لا قياس بأيديكم إلا مثل هذا، وهو أن تشبهوا حالاً بحال الأغلب، فتحكموا لها بحكم واحد، وهو باب يؤدي إلى الكهانة الكاذبة، والتخرص في علم الغيب، والتحذلق في الاستدراك على الله تعالى، وعلى رسوله ﷺ فيما لم يأذن به عز وجل». لذا كان أن «تحيّل إخواننا القياسيون حيلة ضعيفة سوفسطائية، بأن أوقعوا اسم القياس على التحكم والسفسطة، فسموا تحكُّمهم بالاستقراء

(١) ابن حزم، الإحكام ١٦٨/٢، والملاحظ هنا على ابن حزم الظاهري استعماله الكثير للآيات القرآنية كقوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ ٱجْتَنِبُواْ كَثِيرًا مِّنَ ٱلظَّنِّ إِنَّ بَعْضَ ٱلظَّنِّ إِثْمٌ﴾ [الحجرات: ١٢]، والأحاديث الشريفة التي تؤكد حرمة استخدام الظن بإطلاق، وخصوصاً في الأحكام الشرعية.

(٢) ابن حزم، الإحكام ٥٢٢/٨.



المذموم قياساً، وسموا حكمهم فيما لم يرد فيه نص بحكم شيء آخر مما ورد فيه نص لاشتباههما في بعض أوصافهما قياساً، واستدلالاً، وإجراء للعلة في المعلول»[1].

ونحن لن نتعب أنفسنا كثيراً بالرد على أدلة ابن حزم الظاهري، بقدر ما نريد الوصول معه إلى مرتبة القطع الأصولي التي يتبناها في أصول مذهبه، موضحين بعض اللبس والخلط الذي وقع منه في هذا.

فقد خالف جمهورَ الأصوليين بدايةً بهذه النظرة ـ وهي رفض العمل بالظن ـ والتي ما زالت تتكرر في مباحث خبر الآحاد عند الأصوليين القائلين بظنية الآحاد، وقد ذكرنا جواب العلماء عليها فيما مضى، من ذلك ما قاله الجويني ٤٧٨هـ: «فالعلم بوجوب العمل غير مترتب على عين الخبر والقياس، ولكن قام الدليل القاطع على وجوب العمل عند ثبوت الخبر والقياس..»[2].

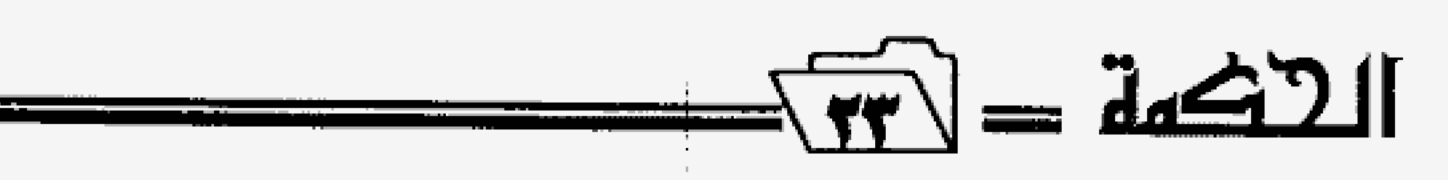
إلا أن ابن حزم يعتبرها هنا مرة أخرى في رفضه للقياس بعلة الظنية، وأن الظن لا يغني من الحق شيئاً، والجواب كما ذكر العلماء في مبحث أخبار الآحاد أن اليقين والقطع ليس واجباً ولا فرضاً في وجوب العمل، فالمعتبر هنا غلبة الظن، وهو الظن الراجح وهذا هو مدار التكليف الشرعي، فإن الله عز وجل ما افترض علينا القطع في كل أعمالنا وأفعالنا التكليفية، لأنه يؤدي إلى الكثير من الحرج والعسر على المكلَّفين.

ثم إن الحكم بمقتضى القياس مقطوع به بالإجماع، وهو ما جرى عليه أئمة الصحابة والمذاهب، قبل أن يتولد الخلاف في أصل القياس أصلاً[3].

(١) الزعبي، أنور: ظاهرية ابن حزم الظاهري، (واشنطن: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ١٩٩٦)، ص٩٨.

(٢) الجويني، عبدالملك: غياث الأمم في التياث الظلم، تحقيق ودراسة: عبدالعظيم الديب، (الدوحة: وزارة الشؤون الدينية، ط١، ١٤٠٠هـ)، ص٤٥٥.

(٣) انظر في هذا الصدد، الآمدي، الإحكام ٤/٤٥، الزركشي، البحر المحيط ٥/٢٩.



فقول الله عز وجل في حق المطلَّقة: ﴿فَإِن طَلَّقَهَا فَلَا تَحِلُّ لَهُ مِنۢ بَعْدُ حَتَّىٰ تَنكِحَ زَوْجًا غَيْرَهُۥ ۗ فَإِن طَلَّقَهَا فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَآ أَن يَتَرَاجَعَآ إِن ظَنَّآ أَن يُقِيمَا حُدُودَ ٱللَّهِ ۗ وَتِلْكَ حُدُودُ ٱللَّهِ يُبَيِّنُهَا لِقَوْمٍ يَعْلَمُونَ ﴿٢٣٠﴾﴾ [البقرة: ٢٣٠]. فقد جعل الله عز وجل الظن - وهو الظن الغالب عند الأصوليين - أساساً لجواز إعادة الزوجية بعد مفارقة الزوج الثاني للمرأة[١].

وثمة ملاحظة منهجية تستدرك على منهج ابن حزم الظاهري، أنه بالرغم من اطلاعه وتمرُّسه في فنون المعرفة والمنطق، إلا أنه لم يستخدم مصطلح «الظن الغالب» الذي استخدمه جمهور الأصوليين.

بل كان أغلب توجهه للقطع اليقيني أو الظن الكاذب - المرجوح عند الجمهور كما مر سابقاً - لذا، لم يكن غريباً أن يرفض ابن حزم كل متعلقات الظن، وإن كانت غالبة أو مغلوبة في بعضها، وهذه الرؤية الحزمية هي التي تقول أن الآحاد يقطع بالعلم به، وأن القياس الفقهي لا يفيد إلا الظن، وما الظن إلا خرص وتوهم وكذب.

ومن الحجج التي يسوقها ابن حزم بناءً على منهج القطع والظن، دليل الاستصحاب الذي يعتبر من أبرز الأدلة التي يعتمدها في استنباطه وتعامله مع النصوص، إذ يرى ابن حزم أن الأصل استصحاب اليقين والقطع، وما دام النص القرآني أو السنة الصحيحة قد أفادت ذلك، فلا داعي إذاً للقياس الظني الطارىء، الذي هو في محل استبدال القطعي بالظني. مما جعله يقول: بأن سؤر الخنزير لا ينجس الماء، وأن سؤر الكلب ينجسه، وأن بول الإنسان ينجس الماء، وأن بول الخنزير والكلب لا ينجسه[٢].

وقد خالف جمهور الأصوليين هذه النظرة الحزمية، معتبرين أن الاستصحاب مرفوعاً بالقطع لا بالظن، لاعتبار أن دليل القياس ليس الوحيد

(١) نقلاً عن علي حسب الله، أصول التشريع، ص١٤١.

(٢) محمد أبو زهرة، ابن حزم، ص٤٦٥.

الذي يرفع الاستصحاب الأصلي، بل كذلك خبر الواحد، ثم إننا متعبدون بالقطع في العمل بالقياس وأصله، عند خلوِّ الحادثة أو الواقعة من نص قطعي برهاني، فإذا خلت القواطع الشرعية، بقي أمامنا غلبة الظن، وهذا أصل معتبر مقطوع به عند جماهير الأمة، لذا يردُّ عليهم بأن الظن هنا لم يرفع القطع بل قاطع قطعيٌّ قطعياً آخر.

وعلى ذلك ينتهي بنا الأمر إلى أن الظاهريين ونفاة القياس ينتهون إلى أن وراء النصوص دليل الاستصحاب، أما الجمهور فيرون تقديم الاستنباط والاجتهاد على الاستصحاب(١).

كما أن ابن حزم أراد الخروج من هذا الضيق الذي وقع به، فقال بخطاب شرعي مستحدث سماه دليلاً، وجعله بعد القرآن والسنة والإجماع، وقد قال في مطلعه: «ظن قوم بجهلهم أن قولنا بالدليل خروج منا عن النص والإجماع، وظن آخرون أن القياس والدليل واحد، فأخطؤوا في ظنهم أفحش خطأ، ونحن إن شاء الله عز وجل نبيِّن الدليل الذي نقول به بياناً يرفع الإشكال جملة، فنقول وبالله تعالى التوفيق: الدليل مأخوذ من النص ومن الإجماع، فأما الدليل المأخوذ من الإجماع فهو ينقسم أربعة أقسام، كلها أنواع من أنواع الإجماع، وداخلة تحت الإجماع وغير خارجة عنه، وهي استصحاب الحال وأقل ما قيل وإجماعهم على ترك قولة ما، وإجماعهم على أن حكم المسلمين سواء وإن اختلفوا في حكم كل واحدة منها..»(٢).

فهو يرى أن الدليل ليس هو القياس الفقهي الذي يستعمله جلُّ الأصوليين، بل هو قراءة من داخل النص الشرعي، معتمداً في ذلك على الدلالة المعقولة، متهماً من يقول بالقياس الفقهي أنه قد ترك المعقول

---

(١) محمد أبو زهرة، ابن حزم، ص٤٢٢، قارن مع الآمدي، الإحكام ٤/١٠.

(٢) ابن حزم، الإحكام ٥/٩٨.



المقطوع، ولولا العقل لأدخلنا الكثير من الظنيات في أحكام الشريعة واعتبرناها قطعية، وما القياس والاستحسان وغيرهما من الأدلة القائمة على الرأي إلا ظنيات لا ترتقي إلى درجة القطع.

لذا قلنا بالدليل ـ لسان حال ابن حزم ـ الذي يقوم على أسس عقلية واضحة ترشدنا إلى القطع العقلي الشرعي إذا جازت التسمية، لذا كان الدليل خطاباً عقلياً قاطعاً في رأي ابن حزم، «فمن أنكر عقله فقد أنكر الذي لولاه لم يعرف ربه، وأنتج له ذلك تكذيب أي شيء»[1].

وعلى أي حال، فإن ابن حزم الظاهري اعتمد القياس المنطقي وإن لم يصرح به، إذ يقول في أول أقسام هذا الدليل: «وأما الدليل المأخوذ من النص، فهو ينقسم أقساماً سبعة كلها واقع تحت النص، **أحدها** مقدمتان تنتج نتيجة ليست منصوصة في إحداهما، كقوله ﷺ: كل مسكر خمر، وكل خمر حرام، النتيجة كل مسكر حرام، فهاتان المقدمتان دليل برهاني على أن كل مسكر حرام»[2].

وعلى هذا فقد اعتمد ابن حزم القياس المنطقي في تطبيقاته الفقهية، إذ يقول: «بعض المملوكات حرام وطؤها، وكل حرام فرض اجتنابه = فبعض المملوكات فرض اجتنابها»، وفي موضعٍ آخر يقول[3]:

بعض الآباء كافر، وليس أحد تجب طاعته كافراً = فبعض الآباء لا تجب طاعته.

---

(١) الزعبي، ظاهرية ابن حزم، ص٢٦.

(٢) ابن حزم، الإحكام ٩٨/٥. ولعل الباحث لا يبالغ هنا إذا قال أن قول الغزالي في بداية كتابه المشهور المستصفى بوجوب الأخذ بالمنطق ومن لا علم له بالمنطق فلا ثقة بعلومه، كانت إحدى ثمرات المنهج الحزمي المتصلب في مبدأ القياس القطعي المنطقي. فلعل الغزالي أراد بإدخاله المنطق إلى علم الأصول جعل الأدلة الشرعية ومن بينها القياس الأصولي مؤسسة على القطع لا على الظن.

(٣) أنور الزعبي، ظاهرية ابن حزم، ص١٤٥.

يلحظ من هذا أن ابن حزم اعتمد أسلوب المناطقة في الاستدلال هنا - مع اختلاف في المسميات والأسماء - فاعتبر المقدمات في تحصيل النتائج، مع رفضه أن يسمي العلة الأصولية في كلا الموضعين، بل قال أن هذا مفهوم من النص مباشرة، إذ يرى أن «العلة لا تسمى دليلاً والدليل لا يسمى علةً، فالعلة هي كل ما أوجب حكماً لم يوجد قط، أحدهما خالياً من الآخر كتصعيد النار للرطوبات، واستجلابها الناريات، فذلك من طبعها، وههنا خلط أصحاب القياس، فسموا الدليل علة والعلة دليلاً، ففحش غلطهم، وسموا حكمهم في شيء لم ينص عليه، بحكم قد نص عليه شيء آخر دليلاً، وهذا خطأ، بل هذا هو القياس الذي ننكره ونبطله، فمزجوا المعاني وأوقعوا على الباطل اسم معنى صحيح، وعلى معنى صحيح اسم معنى باطل، فمزجوا الأشياء وخلطوا ما شاؤوا»[1].

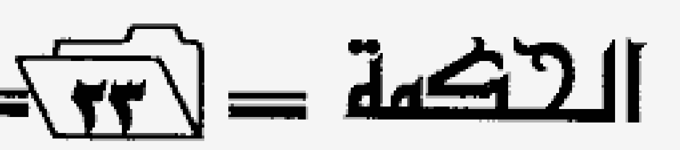
وفي **القسم الثاني**، جعل الشرط معلقاً بصفة، فحيث وجد فواجب ما علق بذلك الشرط، كقوله تعالى: ﴿قُل لِّلَّذِينَ كَفَرُوٓاْ إِن يَنتَهُواْ يُغْفَرْ لَهُم مَّا قَدْ سَلَفَ﴾ [الأنفال: ٣٨]، فمن انتهى منهم وجبت له المغفرة. وهذا الفهم ينطلق من دلالة اللفظ لا من القياس الأصولي كما يرى ذلك ابن حزم.

القسم الثالث، وهو أن يكون المعنى الذي يدل عليه اللفظ متضمناً في ذاته نفي معنى آخر، ولا يمكن أن يتلاءم مع المعنى الذي اشتمل عليه اللفظ، كقوله تعالى: ﴿فَلَا تَقُل لَّهُمَآ أُفٍّ وَلَا تَنْهَرْهُمَا وَقُل لَّهُمَا قَوْلًا كَرِيمًا﴾ [الإسراء: ٢٣]. وهذا من اللفظ العربي ذاته، وليس من أساليب القياس الأصولي كما يرى ذلك ابن حزم.

وعلى هذا الأساس فقد أثار ابن حزم حفيظة جمهور الأصوليين عندما أوّل قوله: ﴿فَلَا تَقُل لَّهُمَآ أُفٍّ﴾.

إذ يرى في تأويلها أنها داخلة تحت مفهوم النص الشرعي، وليس دليل

(١) ابن حزم، الإحكام ٩٨/٥.



القياس الأصولي، إذ يرى تبعاً لمنهجه في الدليل أن «الإحسان ذكر للوالدين في مواضع كثيرة، منها: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ يَأْمُرُ بِٱلْعَدْلِ وَٱلْإِحْسَٰنِ وَإِيتَآيِٕ ذِى ٱلْقُرْبَىٰ..﴾ [النحل: ٩٠]، وقوله عليه السلام: «**إن الله كتب الإحسان على كل شيء**»، فكان أمره تعالى بالإحسان إلى الوالدين غير معارض للإحسان إلى سائر الناس، وإلى البهائم المتمالكة والمقتولة، بل هو بعضه وداخل في جملته، أما قول الله تعالى: ﴿وَقَضَىٰ رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوٓاْ إِلَّآ إِيَّاهُ وَبِٱلْوَٰلِدَيْنِ إِحْسَٰنًا إِمَّا يَبْلُغَنَّ عِندَكَ ٱلْكِبَرَ أَحَدُهُمَآ أَوْ كِلَاهُمَا فَلَا تَقُل لَّهُمَآ أُفٍّ..﴾ [الإسراء: ٢٣].. فلو لم يرد غير هذه اللفظة لما كان فيها تحريم ضربهما ولا قتلهما ولما كان فيها إلا تحريم قول أف فقط.. اقتضت هذه الألفاظ من الإحسان والقول الكريم، وخفض الجناح والذل والرحمة لهما، والمنع من انتهارهما، وأوجبت أن يؤتى إليهما كل بر وكل خير وكل رفق، فبهذه الألفاظ، وبالأحاديث الواردة في ذلك وجب برُّ الوالدين بكل وجه وبكل معنى، والمنع من كل ضرر وعقوق بأي وجه كان، لا بالنهي عن قول أف. وبالألفاظ التي ذكرنا وجب ضرورة أن من سبَّهما أو تبرَّم عليهما، أو منعهما رفده في أي شيء، كان من غير الحرام، فلم يحسن إليهما ولا خفض لهما جناح الذل من الرحمة. ولو كان النهي عن قول أف مغنياً عما سواه من وجوه الأذى، لما كان لذكر الله تعالى في الآية نفسها مع النهي عن قول أف النهي عن النهر، والأمر بالإحسان وخفض الجناح والذل لهما معنى، فلما لم يقتصر تعالى على ذكر الأف وحدها، بطل قول من ادعى أن بذكر الأف علم ما عداه.. وصح ضرورة أن لكل لفظة من الآية معنى غير سائر ألفاظها، ولكنهم جروا على عادة لهم ذميمة من الاقتصار على بعض الآية والإضراب عن سائرها، تمويهاً على من اغترَّ بهم، ومجاهرة لله تعالى بما لا يحل من التدليس في دينه.. ومثل نهيه عليه السلام أن يزني أحدنا بحليلة جاره مع عموم قوله تعالى...»[1].

(١) ابن حزم الظاهري، الإحكام ١٦١/٢.

والقسم الرابع، وهو أن الشيء غير الذي لم يدل عليه نص شرعي بالحل أو الحرمة، يبقى في دائرة المباح.

والقسم الخامس، وهي القضايا المتدرجة كأبي بكر أفضل من عمر، وعمر أفضل من عثمان، فأبو بكر أفضل من عثمان. وهذا قياس منطقي قريب من النوع الأول، لكن تسمية ابن حزم له بالتدرج فرقته.

أما **القسم السادس**، وهو قولهم أن كل مسكر حرام، فيرى ابن حزم أن عكس هذه الفرضية أو العبارة يؤدي المراد عقلاً، فإذا قلنا: بعض الحرام مسكر، فقد أثبتنا أن دلالة النص تتسع لعكس العبارة.

القسم السابع وهو الأخير، لفظ ينطوي على معان كثيرة، منطوية ومقترنة مع بعضها البعض، كقولنا: إن محمداً يدرس، فهذا يستلزم أن له جوارح تعمل وأجهزة تتحرك، وإن لم نصرح أو نتلفظ بها، فهذا من قبيل لوازم المعنى.

لذا فالدليل عند ابن حزم: «دليل منطقي، جوهره إخراج ما هو متضمن في المقدمات، واستنتاج لما هو معطى سلفاً بكيفية جلية أو خفية في النص، استنتاجاً وإخراجاً يقينيين، على أساس قاعدة اللزوم المنطقي»[(١)].

لذا، فالمتابعة لمنهج ابن حزم الظاهري في قوله بالدليل، خروج واضح عن مادة الأصوليين، ومحاولة جديدة في إقامة دليل شرعي منطقي قائم على القطع في ظن ابن حزم، وبالتالي أقام الدليل المنطقي محل القياس الأصولي بشواهد شرعية، وبهيكلية منطقية.

٢ ـ مفارقة ابن حزم بين رفض القياس الأصولي والقطع بخبر الآحاد الظني:

إن ما يستوقف الباحث خلال تتبع المنهج الظاهري، الذي رسخ أركانه

---

(١) سالم يفوت، ابن حزم، ص١٥٥، ١٨٥.



على قواعد وأصول مبنية على استقراء القطع ونبذ الظن، الفارق البيّن والظاهر، الصادر عن ابن حزم بين قطعه بخبر الآحاد الظني الثبوت، وأنه لازم للعلم اليقيني كالمتواتر، وبين رفضه القول بالقياس الفقهي الأصولي، لاعتبارية الظن الملازمة له.

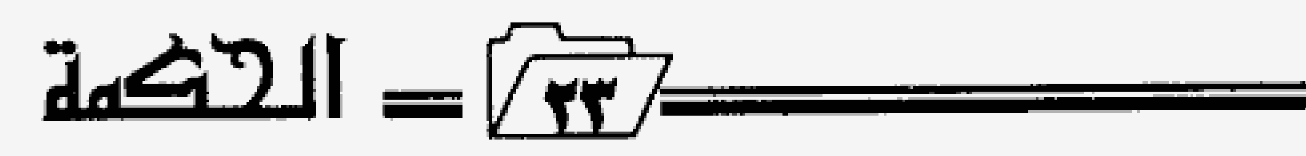
وإن كان البعض قد استدرك في هذه النقطة على ابن حزم، من خلال دراسة علمية للمنهج الظاهري تجاه المعرفة واليقين، بأن أحاديث الآحاد انتقلت من حد الممكن إلى حد الواجب، أي علينا أن نؤمن ونتيقن بالمصدر الذي بعثت منه وهو الرسالة الخاتمة والمعجزة القاهرة، وإن كانت لم تقم هذه الأخبار على المحسوس، لكن لاعتبار مصدرها فقد قطعنا بإيماننا بصحتها ويقينها.

لذا لا نرى أن هناك حاجة في عرض أي تعارض أو استدراك، بين البرهان الذي قطعه ابن حزم على نفسه، يوم بدأ يقنن لمذهبه، وبين نصوص الكتاب والسنة، فـ «معاذ الله أن يأتي كلام الله عز وجل، وكلام نبيه ﷺ بما يبطله عيان أو برهان، وإنما ينسب هذا إلى القرآن والسنة من لا يؤمنون بها»[1].

إلا أن هذا تخريج فيه نوع من تتبع النسق العام للمنهج الذي أراده المؤلف في كتابه، وهو يؤصّل ويؤطّر للمنهج المعرفي عند ابن حزم، ولا ضير في هذا، لكن الأصح والأقوم ـ في نظر الباحث ـ أن ابن حزم قد غالى في جانب معرفي على آخر، وهضم حق علم على حساب آخر، وما استقامت رؤيته في كافة الأدلة، فإذا كنا نتحفظ على رفضه القياس الأصولي بحجة الظن الذي يلازمه في أغلب الجهات وليس في كلها، فإننا نرفض وبشدة قطعه بخبر الآحاد، وقوله أنه مفُيد للعلم اليقيني كالمتواتر.

ومن لسانه نحاججه إذ يقول: «يجب على العاقل أن يثبت ما أثبت

(١) أنور الزعبي، ظاهرية ابن حزم، ص١١٠.



البرهان ويبطل ما أبطل البرهان، ويقف فيما لم يثبته ولا أبطله البرهان، حتى يلوح له الحق»[(١)].

فإذا أثبت لنا البرهان بالقطع والاستقراء التام المفيد للقطع، أن درجة الظن لا ترقى، ولن ترقى بأي حال من الأحوال إلى درجة القطع، فكيف يروم لابن حزم رحمه الله قطعه وجزمه بهذا.

فإذا استدرك علينا أحدهم في أن منهج ابن حزم متماسك، يرى بوجوب القطع بخبر الرسول متى صح، وأن الطاعة لازمة للآحاد كما هي للمتواتر، قلنا: إن هذا التأويل لا يستقيم مع منهج القطع والظن، الذي نقشه وأسسه فحول علماء الأصول في أصولهم الكلامية أو الفقهية، فإن حجية الطاعة مسألة غير متعلقة أو لازمة لذات الخبر، بل لأصل الإيمان والإسلام، فنقطع ونتيقن بضرورة طاعة الرسول ﷺ فيما ثبت عنه، لكننا لا نسوي ونرتب لكافة أدلة الشرع بدرجة واحدة، أو مرتبة ثابتة في القطع أو الظن.

ثانياً: موقف ابن تيمية من القياس المنطقي:

إذا كان ابن حزم قد رفض القياس الأصولي، واعتبره ظنياً لا يفيد اليقين ولا القطع، فإن ابن تيمية (٦٦١ ـ ٧٢٨هـ) قد ذهب إلى الاتجاه المخالف البتة، فقد رفض القياس المنطقي وانتقده، خصوصاً في قولهم أن القياس المنطقي يفيد اليقين، وأن قياس التمثيل ـ والذي هو عند البعض يماثل قياس الأصوليين ـ يفيد الظن، إذ يقول: «على أن كل قياس شمول، فإنه يعود إلى التمثيل، كما أن كل قياس تمثيل فإنه يعود إلى شمول، وأن جعلهم قياس الشمول يفيد اليقين دون قياس التمثيل خطأ»[(٢)].

---

(١) أنور الزعبي، ظاهرية ابن حزم، ص١٤٣.

(٢) ابن تيمية، الرد على المنطقيين، ص٦، السيوطي، صون المنطق، ص٢٣٠.







والعلة في ذلك عنده أن التحقيق يقع بالمادة لا بالصورة، فإذا كانت المادة يقينية كانت مقدمات ونتائج القياس يقينية قطعية، أما إذا كانت ظنية فإن مقدماته ونتائجه ظنية، لذا لا عبرة بالمسمى والاسم، بقدر ما إن المطلوب هو مضمون المادة المقدمة للقياس.

ويضرب مثلاً على ذلك في مسألة النبيذ، فكل نبيذ مسكر وكل مسكر حرام، يكون الحاصل كل نبيذ حرام.

يقول ابن تيمية: «وهؤلاء يزعمون أن ذلك القياس إنما يفيد الظن، وقياسهم هو الذي يفيد اليقين، وقد بينًا في غير هذا الموضع أن قولهم هذا من أفسد الأقوال، وأن قياس التمثيل وقياس الشمول سواء، وإنما يختلف اليقين والظن بحسب المواد، فالمادة المعينة إن كانت يقينية في أحدهما، كانت يقينية في الآخر، وإن كانت ظنية في أحدهما، كانت ظنية في الآخر، وذلك أن قياس الشمول مؤلَّف من الحدود الثلاثة: الأصغر والأوسط والأكبر، والحد الأوسط فيه هو الذي يسمى في قياس التمثيل علة ومناطاً، وجامعاً ومشتركاً، وصفاً ومقتضياً، ونحو ذلك من العبارات، فإذا قال في مسألة النبيذ: كل نبيذ مسكر، وكل مسكر حرام، فلا بد له من إثبات المقدمة الكبرى، وحينئذ يتم البرهان، وحينئذ يمكنه أن يقول: النبيذ مسكر، فيكون حراماً قياساً على خمر العنب»[1].

---

(١) يعرف ابن تيمية قياس الشمول بأنه: «هو انتقال الذهن من المعين إلى المعنى العام المشترك الكلي، المتناول له ولغيره، والحكم عليه بما يلزم المشترك الكلي، بأن ينتقل من ذلك الكلي اللازم إلى الملزوم الأول وهو المعين، فهو انتقال من خاص إلى عام، ثم انتقال من ذلك العام إلى الخاص من جزئي إلى كلي، ثم من ذلك الكلي إلى الجزئي الأول فيحكم عليه بذلك الكلي. ولهذا كان الدليل أخص من مدلوله الذي هو الحكم، فإنه يلزم من وجود الدليل وجود الحكم واللازم لا يكون أخص من ملزومه» أما قياس التمثيل فهو: «انتقال الذهن من حكم معين، إلى حكم معين، لاشتراكهما في ذلك المعنى المشترك الكلي، لأن ذلك الحكم يلزم ذلك المشترك الكلي، ثم العلم بذلك الملزوم لا بد له من سبب». ابن تيمية، الرد على المنطقيين، ص١١٦، ١١٩، السيوطي، صون المنطق، ص٢٥٩.

فالشاهد على ذلك يكون، «أن كل مسكر حرام يقرر به كون السكر مناط التحريم، بل تقرير ذلك في قياس التمثيل أولى وأسهل لشهادة الأصل له بالتحريم»(١).

وإلى حدٍّ ما وفق ابن تيمية في هذا التوجيه، فمادة القياس هي الفيصل في هذا الأمر، لذا نرى أن أحد المسالك العقلية في القياس هو السبر والتقسيم(٢).

وهو بالجملة يفيد الظن، إلا أنه قد يصير قطعياً إذا كانت مادته قطعية، من ذلك قولهم: أن العالم إما أن يكون قديماً أو حادثاً، بطل أن يكون قديماً، فثبت قطعاً أنه حادث. إذ لا وصف آخر للعلة سوى أن يكون حادثاً(٣).

والملاحظ على ابن تيمية رفضه للتوجه الكامل لابن حزم الظاهري تجاه القياس التمثيلي ـ أي الأصولي ـ وانجذابه نحو قياس المناطقة، قائلاً له: إذا كان همك البحث عن القياس القطعي اليقيني، فهذا يتحصل في قياس الأصوليين، إذا كانت مادته جلية وقطعية، إذ أن «الجلي ما كانت العلة الجامعة فيه بين الأصل والفرع منصوصة أو مجمعاً عليها، أو ما قطع فيه بنفي الفارق، كإلحاق الأمة بالعبد في تقويم النصيب، والخفي وهو ما كانت العلة فيه مستنبطة»(٤).

أما قولك أن القياس الأصولي غالباً ما يكون ظنياً، فذاك لأن موادَّه

---

(١) عقيلي، إبراهيم: تكامل المنهج المعرفي عند ابن تيمية، (واشنطن: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ص١، ١٩٩٤)، ص٣٤٩.

(٢) وهو أن يقوم الأصولي بحصر الأوصاف التي يمكن التعليل بها للمقيس عليه، ثم اختبارها في المقيس، وإبطال ما لا يصلح منها بدليله، والباقي تتعين في العلة.

(٣) قارن مع الشوكاني، إرشاد الفحول ١٧٩/٢، الزركشي، البحر المحيط ٢٢٢/٥.

(٤) ابن بدران، المدخل، ص٣٠٠.





فقهية فرعية، كما يستخدمه الأصوليون، وفي المقابل يكون أغلب قياس المناطقة قطعياً، لأنه قائم على عقليات بديهية، تستلزم القطع واليقين، بل إن القياس الشمولي لا يكون دائماً قطعياً، فقد يكون خطابياً أو شعرياً أو جدلياً وغيرها.

وقد ضرب مثالاً على ذلك عندما قال: «ونحن نذكر هنا ما لم نذكره في غير هذا الموضع، فنقول: قد تبين فيما تقدم أن قياس الشمول يمكن جعله قياس تمثيل وبالعكس، فإذا قال القائل: في مسألة القتل بالمثقل قتل عمد عدوان محض لمن يكافىء القاتل، فأوجب القود كالقتل بالمحدد، فقد جعل القدر المشترك الذي هو مناط الحكم القتل العمد العدوان المحض للمكافىء، وهذا يسمى العلة والمناط، والجامع والمشترك، والمقتضى والموجب، والباعث والأمارة، وغير ذلك من الأسماء، فإذا أراد أن يصوغه بقياس الشمول، قال: هذا قتل عمد عدوان محض للمكافىء، وما كان كذلك فهو موجب للقود، والنزاع في الصورتين هو في كونه عمداً محضاً، فإن المنازع يقول العمدية لم تتمحض، وليس المقصود هنا ذكر خصوص المسألة، بل التمثيل، وهذا نزاع في المقدمة الصغرى، وهو نزاع في ثبوت الوصف في الفرع، فإن قياس التمثيل قد يمنع فيه ثبوت الوصف في الأصل، ويمنع ثبوته في الفرع وقد يمنع كونه علة الحكم، ويسمى هذا السؤال سؤال المطالبة، وهو أعظم أسئلة القياس، وجوابه عمدة القياس، فإن عمدة القياس على كون المشترك مناط الحكم، وهذا هو المقدمة الكبرى، وهو كما لو قال في هذه المسألة، لا نسلم أن كل ما كان عمداً محضاً يوجب القصاص، وكذلك منع الحكم في الأصل أو منع الوصف في الأصل، وهو منع للمقدمة الكبرى في قياس الشمول، اللهم إلا أن يقيم المستدل دليلاً على تأثير الوصف في غير أصل معين، وهذا قياس التعليل المحض، كما لو قال: النبيذ المسكر محرم»[1].

---

(١) ابن تيمية، الرد على المنطقيين، ص٣٦٥.



فأنت ترى أن ابن تيمية قال بالقياس التمثيلي والشمولي معاً، وجعل القطع هو الحاكم بينهما وليس قياس الأصوليين أو المناطقة هو الفيصل في هذا، لذا نرى أن قياس التمثيل يتقدم على قياس الشمول باعتبار[1]:

١ ـ أن عمدة القياس التمثيلي على القضية الجزئية التي يقاس عليها نظائرها، في حين القياس الشمولي يقاس على القضية الكلية، وهذه إن لم يشعر الإنسان بانطباقها على الأفراد في الخارج، فلا فائدة فيها.

٢ ـ إن النتيجة في قياس الشمول معلومة مسبقاً، عن طريق العلم بالمقدمة الكبرى، فما يعلم صدقها يعلم به صدق أفرادها بطريق أولى، بينما في قياس التمثيل لا يكون حكم الفرع معلوماً، إلا بعد ثبوت كون الوصف الذي علق به الحكم في الأصل متحققاً في الفرع أيضاً.

٣ ـ إن قياس التمثيل أبلغ في إفادة العلم والقطع من قياس الشمول، وإن كان علم قياس الشمول أكثر فذاك أكبر، فقياس التمثيل في القياس العقلي كالبصر في العلم الحسي، وقياس الشمول كالسمع في العلم الحسي، ولا ريب أن البصر أعظم وأكمل والسمع أوسع وأشمل.

٤ ـ إن قياس التمثيل أصل لقياس الشمول، لأنه لا يدل على المطلوب إلا بتوسط قياس التمثيل، إذ به يتحقق الإنسان من اشتراك الأفراد في الخارج في وصف مشترك، إما العلم بالجامع أو العلم بانتفاء الفارق بينهما، وحينئذ يمكن للعقل أن يحكم بحكم عام يعمُّ جميع الأفراد.

وهذا ما دعا السيوطي، الذي لخص كتب ابن تيمية المنطقية ليقول: «وأظن ما ذكره في تضعيف قياس التمثيل، إنما هو من كلام متأخِّريهم، لما رأوا استعمال الفقهاء له غالباً، والفقهاء يستعملونه كثيراً في المواد الظنية»[2].

(١) العقيلي، المنهج المعرفي، ص٣٦٢.

(٢) السيوطي، صون المنطق، ص٣٠١.



وبعد هذا، يرى ابن تيمية أن الدليل الصحيح سواء أكان قياساً أو غيره، هو المستند إلى مصادر وأصول صحيحة، وهذا لا يكون إلا في أصول الدين الإسلامي، وقد اعتمد علماء الإسلام القرآن الكريم والسنة النبوية وإجماع المسلمين. والقياس الصحيح القطعي هو القائم على أسس قطعية، وأصول واضحة لا ريبة في مصادرها.

وعلى هذا الاستنتاج، يكون القياس الصحيح هو الذي لا يخالف القواطع العقلية وخصوصاً الدينية، إذ يقول: «وبينًا أن القياس الصحيح هو من العدل الذي أنزله، وأنه لا يجوز قط أن يختلف الكتاب والميزان، فلا يختلف نص ثابت عن الرسل وقياس صحيح، لا قياس شرعي ولا عقلي، ولا يجوز قط أن الأدلة الصحيحة النقلية تخالف الأدلة الصحيحة العقلية، وأن القياس الشرعي الذي روعيت شروط صحته يخالف نصاً من النصوص، وليس في الشريعة شيء على خلاف القياس الصحيح، بل على خلاف القياس الفاسد»[1].

وأمر آخر يعلل لنا رفض ابن تيمية للقياس المنطقي، هو حصره في مقدمتين فقط، فهو يرى عدم صواب هذا القول، وأنه تحكم لا معنى له، بل يرى أن نظار المسلمين لم تكن تنتظم أدلتهم من مقدمتين فقط، بل كانوا يذكرون الدليل المستلزم للمدلول، وقد يكون هذا الدليل مقدمة واحدة مثل من علم أن الخمر محرم، وعلم أن النبيذ المتنازع فيه مسكر، لكن لم يعلم أن كل مسكر هو خمر، فهذا لا يحتاج إلا إلى هذه المقدمة: كل مسكر خمر، ولم يحتج إلى أن يقال أن كل نبيذ مسكر، وكل مسكر خمر، باعتبار أن كل هذه المقدمات معلومة له تلقائياً، وعلى ذلك لا يصح حصرها في اثنتين فقط، بل إن المقام والحاجة هي الفيصل والحكم[2].

---

(١) ابن تيمية، الرد على المنطقيين، ص٣٧٣، مجموع الفتاوى ٥٠٤/٢٠.

(٢) ابن تيمية، الرد على المنطقيين، ص١١٠، السيوطي، صون المنطق، ص٢٦٦، ٣٠٧.

مناقشة وترجيح:

بعد الإلمام بصورة مجملة بالخلاف الواضح في قطعية القياس ويقينيَّته، سواء في القياس الأصولي أو القياس المنطقي عند الأصوليين، وخصوصاً في مدرسة الأصول الكلامية، وبالأخص بين توجه ابن حزم الداعي لنصرة القياس المنطقي لاعتبار قطعيته، ونقده للقياس الأصولي بحجة الظن، بينما يخرج من داخل المدرسة الأصولية الكلامية محقق أصولي آخر يرفض هذا التوجه الحزمي، ويرى العكس، حيث يعتبر ابن تيمية القياس المنطقي والأصولي سواء في مدرك القطع أو الظن، وأن الحجة تكون في مادة القياس لا بمسمَّاه.

نرى أن خلافهم كان منصباً على تحري القطع الأصولي، فأيُّ القياسين مقطوع به(؟)، ولعل هذا يفسر لنا أن الدعوتين كانتا على تسابق وتنافس حميم في درك القطع في القياس، لذا كان خلافهم واضحاً ومعلَّلاً.

بيد أن (الاتجاه الأول) الذي مثله ابن حزم قد أسرف في الرد والتعقيب، فقد اعتمد ابن حزم القياس المنطقي، واصفاً إياه في أغلب الأحيان بأنه القطعي، الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه. وهذه الدعوة قد انتُقدت من الكثير من المحققين، لاعتبار أن القول بإطلاق أن القياس المنطقي يقع تحت رتبة اليقين القطعي أمرٌ فيه نظر، لأننا عرفنا سابقاً أن القياس المنطقي ينقسم إلى عدة أقسام، كلها تتفاوت في درجة قطعيتها أو يقينيتها، فإذا كان البرهان هو القطع والفيصل في هذا، فإن السفسطة هي الأخرى أدنى مرتبة في التصديقات، بل هي قمة الظنيات، ولا تفيد علماً ولا معرفةً.

ثم إذا فرضنا أن ابن حزم أراد من هذه الأقسام ما يفيد القطع وهو البرهان، فإن القياس المنطقي «البرهان» إنما هو تحصيل حاصل، فإذا قلنا مثلاً[1]:

(١) إسلام، دراسات في المنطق، ص٤٠.





كل الأئمة يحرمون الخمر، الشافعي أحد الأئمة = الشافعي يحرم الخمر.

نجد أنفسنا منساقين للقول: أن المقدمة الكبرى تشمل الحكم لجميع الأئمة، واتصافهم بهذه الصفة، فإننا إذا قلنا أن الشافعي هو أحد الأئمة المحرِّمين، لم نضف إلى معلوماتنا شيئاً جديداً.

وبالتالي قولنا: أن الشافعي قد حرم الخمر هو تحصيل حاصل للمقدمة الأولى، أما إذا لم نكن نعرف أنه من أحد الأئمة، فإن الحكم في القضية الكبرى «الأولى» لا يكون شاملاً لجميع أفراد الموضوع، وبهذا يكون التعميم خاطئاً، وبالتالي لا يخرج القياس المنطقي على أنه تحصيل لمعلومة سابقة، أو إدخال معلومة خاطئة.

وعلى هذا الشأن، نقول: إذا كان علماء السلف قد انتقدوا المنطق وصوره، من حيث إنه عملية تقود إلى التقييد بالمعطيات والمقدمات المفروضة في أوج المسألة، وتنتج لنا أموراً محصورة في مقدماتها، فإن علماء الغرب المتأخرين، أمثال «ديكارت» و«بوانكاريه» و«جوبلو» قد قالوا بما قال به علماء السلف، واتهموا القياس المنطقي بالعقم وعدم إنتاجه، لأنه عملية تحليلية مكررة فقط، لذا فقد توجهوا إلى اعتبار التجربة العلمية بديلاً عنه، يقول ديكارت: «إن الجدليين لا يمكنهم إقامة أي قياس ينتج حقيقة من الحقائق، إذا لم يكونوا حاصلين من قبل على مادة هذه الحقيقة، إذا لم يعرفوا الحقيقة التي يستدلون عليها بهذه الطريقة»[1].

لذا، تكون دعوة ابن حزم موفقة إلى حدٍّ ما، إذا ما اعتبرنا بحثه الحثيث عن القطع الأصولي في أنواع المقاييس، لكنه أخطأ في حصر القطع في القياس المنطقي فقط، وتغافل عن كل جوانب المعرفة في القياس الأصولي بحجة ظنيته.

---

(١) النشار، علي سامي: المنطق الصوري منذ أرسطو حتى عصورنا الحاضرة، (مصر: دار المعارف، ط٤، ١٩٦٦م)، ص٥٠٨.



أما الاتجاه (الثاني) الذي يقوده ابن تيمية، فكان موفقاً أكثر في تحرير محل النزاع، وأدق ضبطاً للقطع الأصولي من ابن حزم، ولعله أفاد أغلب الباحثين قديماً وحديثاً، عندما لفت الأنظار إلى ضرورة النظر في مادة القياس قبل الجزم بمسماه، فمادة القياس اليقينية تولد يقيناً قطعياً، والعكس صحيح، لأن النتائج تتبع أخس المقدمات.

لذا، كان أحد أنواع القياس الأصولي القطع، ويسمى بالجلي أو القطعي أو أولى من المنصوص، لأن علة الحكم في المقيس «الفرع» أقوى منها في المقيس عليه «الأصل»، ولذلك يكون حكم الأصل ثابتاً للفرع من باب أولى، كما في قوله تعالى: ﴿فَلَا تَقُل لَّهُمَآ أُفٍّ وَلَا تَنْهَرْهُمَا وَقُل لَّهُمَا قَوْلًا كَرِيمًا﴾ [الإسراء: ٢٣].

فأصل حكمه حرمة التأفيف، والعلة الظاهرة في هذا دفع الأذى والضرر عن الوالدين، كما هو في سياق الآية، والفرع يتحقق في كل أذى أشد على الوالدين من التأفيف، مثل الشتم أو الضرب، ولهذا كان الحكم أولى بالفرع منه بالأصل، لقوة العلة الموجودة، لذا كان قياساً قطعياً لأن مادته وفرت القطع.

وقد ذكر ابن تيمية أن مادة القياس المنطقي استخدمت في اليقينيات فولدت يقينيات، في حين أن جلّ استخدامات الأصوليين للقياس كانت في فرعيات الفقه وجزئياته، فولد ذلك الظن الغالب وليس القطع. والذي يؤكد هذا، أن الأصوليين منعوا استخدام القياس في الإلهيات، أو في أسماء الله وصفاته.

وقد أشار القرافي ٦٨٤هـ إلى هذا عندما اعتبر الظن والقطع في المقدمات قبل النتائج، إذ يقول: «ولو اجتمع مقدمتان ظنية وقطعية، كان المطلوب ظنياً لأجل المقدمة الظنية، ولم يكن قطعياً لأجل المقدمة القطعية، والفرق أن المقدمة القطعية تتوقف إفادتها على المقدمة الظنية، فلا نقطع



بالمطلوب لتوقف القطعي على الظني، فلا يوثق بهما معاً»[1].

لذا، نجد بعض الأصوليين يعتبر القياس ويقدمه على الكثير من الأدلة. وهذا إن دل فإنما يدل على أن القياس الأصولي قد يفيد القطع، وأن الأمر ليس خاصاً فقط بالقياس المنطقي، كما يرى ابن حزم.

لذا، نقل الزركشي ٧٩٤هـ في كتابه بعض المواضع التي يقدم فيها القياس على النص، ومنها[2]:

١ ـ أن يكون النص عاماً والقياس خاصاً، وتبعاً لرأي الجمهور يجوز تخصيص العموم بالقياس خلافاً للحنفية، كقوله تعالى: ﴿وَمَن دَخَلَهُۥ كَانَ ءَامِنًاۗ وَلِلَّهِ عَلَى ٱلنَّاسِ حِجُّ ٱلْبَيْتِ مَنِ ٱسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًاۚ﴾ [آل عمران: ٩٧].

والحجة في هذا أن من ارتكب جريمة خارج الحرم، ثم التجأ إليه لا يخرج بالقوة لعقابه، بل يمنع منه كل شيء حتى يضطر أن يخرج بنفسه، لكن القائلين بتخصيص النص بالقياس قالوا: يخرج من هذا العموم المجرم المستحق للقصاص، فيخرج جبراً ويحاكم، ويعاقب بقياس جريمة القتل على جريمة الاعتداء على ما دون النفس من الأطراف[3].

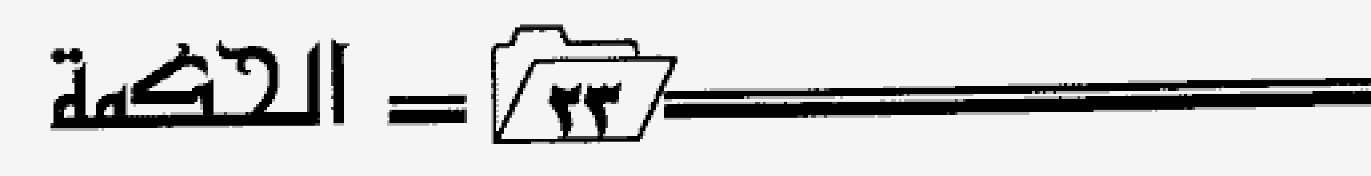
٢ ـ أن يكون أصل القياس ثبت بنص أقوى من ذلك النص

---

(١) القرافي، شهاب الدين: نفائس الأصول في شرح المحصول، دراسة وتحقيق: عادل عبدالموجود وعلي معوض، (مكة المكرمة: مكتبة الباز، ط١، ١٩٩٥م)، ١/١٥٤. وفي موضع آخر، يرى أن النتيجة تتبع أخس المقدمات، والخسات ثلاثة الظن والسلب والجزئي، فظنية وقطعية النتيجة ظنية، وسالبة وموجبة النتيجة سالبة، كل إنسان ناطق، ولا شيء من الناطق بفرس، فلا شيء من الإنسان بفرس، وجزئية وكلية النتيجة جزئية، نحو بعض الحيوان إنسان، وكل إنسان ناطق، فبعض الحيوان ناطق، نفائس الأصول ١/٢١٢ وما بعدها.

(٢) الزركشي في البحر المحيط ٥/٣٤.

(٣) الزنجاني، أبو المناقب: تخريج الفروع على الأصول، تحقيق: محمد أديب صالح، (بيروت: مؤسسة الرسالة، ط٢، ١٣٩٨هـ)، ص٣٣١ وما بعدها.



المعارِض، وقطع بوجود العلة في الفرع، فإنه يقدَّم على النص، وهذا يكون غالباً في القياس الجلي القطعي. ويقصد بهذا أن يكون القياس معتبراً، ومؤيَّداً بالكثير من الأصول والقواعد.

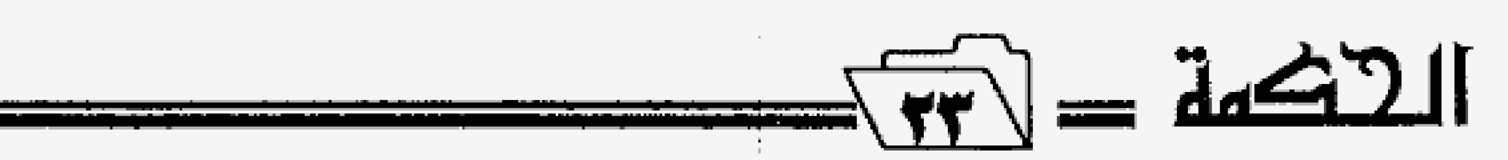
مثال ذلك ما جاء في صحيح مسلم، قوله: «..عن أبي هريرة قال: قال رسول الله ﷺ: **إذا ولغ الكلب في إناء أحدكم، فليُرقه ثم ليغسله سبع مرار**»[1].

فقد ذُكر أنه مخالف لقاعدة إباحة الصيد، لاعتبار أنه حي، والحياة أمارة الطهارة، فهو مخالف للقواعد التي تشهد بالتضافر والتواتر أن رفع الحرج والمشقة مقصد للشارع من أحكامه عموماً، وبالتالي لا يعمل به في مجال الصيد والتكسب للرزق، ويعمل به في مواضع أخرى[2].

٣ ـ وهو على رأي الحنفية، أن يكون النص مخالفاً للقياس من كل وجه، وغالباً ما يكون هذا النص خبر آحاد، وقد أعمل الحنفية خبر بطلان

(١) مسلم: صحيح مسلم، تحقيق: محمد فؤاد عبدالباقي، (بيروت: دار إحياء التراث العربي، ط.ت.)، باب حكم ولوغ الكلب، ٢٣٤/١. وفي هذا السياق يمكن الاستشهاد بالحادثة التي أوردها البخاري في صحيحه، في باب قول النبي ﷺ: يسِّروا ولا تعسروا، وكان يحب التخفيف واليسر على الناس «..عن الأزرق بن قيس قال: كنا على شاطىء نهر بالأهواز قد نضب عنه الماء، فجاء أبو برزة الأسلمي على فرس فصلى، وخلى فرسه فانطلقت الفرس، فترك صلاته وتبعها حتى أدركها فأخذها، ثم جاء فقضى صلاته، وفينا رجل له رأي. فأقبل يقول: انظروا إلى هذا ترك صلاته من أجل فرس، فأقبل فقال: ما عنفني أحد منذ فارقت رسول الله ﷺ، وقال: إن منزلي متراخ فلو صليت وتركت لم آت أهلي إلى الليل، وذكر أنه صحب النبي ﷺ فرأى من تيسيره»، صحيح البخاري ٢٢٦٩/٥. وقد ذكر ابن عاشور رحمه الله هذا الحديث من خلال التواتر العملي المستفاد من أفعال الرسول ﷺ، انظر: ابن عاشور، الطاهر: مقاصد الشريعة، تحقيق: محمد الميساوي، (ماليزيا: البصائر للإنتاج الفني، ط١، ١٩٩٨م)، ص١٢٨.

(٢) انظر: أبو زهرة، محمد: أصول الفقه، (القاهرة: دار الفكر العربي، ط.ت.)، ص٢٥٨.



الوضوء بالقهقهة[1]، وأبطلوا القياس الذي يلزم به بطلان الصلاة دون الوضوء.

ومع هذا، فإن القياس الأصولي - وقبله القياس المنطقي - ما زال قاصراً في تناول القطع، نظراً لأن استخدامات الأصوليين له غالباً ما تتم في الجزئيات والفرعيات الفقهية، ولا تنطلق لترتبط وتلازم الكليات القطعية، وخصوصاً إذا عرفنا أن القياس القطعي أو الجلي المعتمد على منصوص العلة قليل ومحصور.

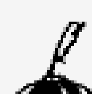
لذا، انتُقد القياس الأصولي من الكثير من المعاصرين، من ذلك ما قاله ابن عاشور **١٣٩٣هـ**: «إذا كنا نقول بحجية القياس، الذي هو إلحاق جزئي حادث، لا يعرف له حكم في الشرع، بجزئي ثابت حكمه في الشريعة، للمماثلة بينهما في العلة المستنبطة، وهي مصلحة جزئية ظنية غالباً لقلة صور العلة المنصوصة، فلأن نقول بحجية قياس مصلحة كلية حادثة في الأمة، لا يُعرف لها حكم على كلية ثابت اعتبارها في الشريعة باستقراء أدلة الشريعة الذي هو قطعي أو ظني قريب من القطعي، أولى بنا وأجدر بالقياس، وأدخل في الاحتجاج الشرعي»[2].

وهذه نظرة صائبة في رأي الباحث، وتساعد على تحقيق القطع واليقين الذي نصبو إليه في دراستنا الأصولية، خصوصاً إذا أخذنا بعين الاعتبار أن القياس الجزئي هو المعمول به عند العلماء السابقين، وما القول بالمصالح الكلية عند المحققين إلا خروجاً عن هذا القيد الجزئي.

وقد انتبه إلى هذا - سابقاً - الجويني **٤٧٨هـ**، عندما قدَّم الكليات

(١) نص الحديث: «من كان منكم قهقه، فليعد الوضوء والصلاة»، الدارقطني، علي أبو الحسن: سنن الدارقطني، تحقيق: عبدالله هاشم يماني، (بيروت: دار المعرفة، ١٣٨٦هـ)، باب أحاديث القهقهة في الصلاة وعللها، ٦٧/١.

(٢) ابن عاشور، مقاصد الشريعة، ص٢١٦، قارن مع مقدمة المحقق، ص(٤٦ - ٥٤).



القطعية على القياس الجلي الذي يفيد القطع، وذلك نظراً لأن الثاني جزئي وإن كان قطعياً، والأول يفيد الكلي القطعي، يقول رحمه الله: «أن القياس الجزئي فيه، وإن كان جلياً إذا صادم القاعدة الكلية ترك القياس الجلي للقاعدة الكلية، وبيان ذلك بالمثال: إن القصاص معدود من حقوق الآدميين، وقياسها رعاية التماثل عند التقابل على حسب ما يليق بمقصود الباب، وهذا القياس يقتضي ألا تقتل الجماعة بالواحد، ولكن في طرده والمصير إليه هدم القاعدة الكلية، ومناقضة الضرورة، فإن استعانة الظلمة في القتل ليس عسيراً، وفي درء القصاص عند فرض الاجتماع خرم أصل الباب»[1].

وعلى ذلك يكون تنظير ابن تيمية الحراني للقياس القطعي أوجه وأحكم من توجيه ابن حزم الظاهري، وإن كانا قد أصابا في غربلة الظن من القياسين الأصولي والمنطقي.



(١) الجويني، البرهان ٢/٦٠٤.